Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Octobre 1932

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'expérience mystique pure

dans le cadre des « Missions divines »

IV

Solution de quelques difficultés (1)

Selon la doctrine qui vient d'être exposée, c'est Dieu, immédiatement, sans aucun intermédiaire créé d'aucune sorte, qui est l'objet de l'expérience mystique ; disons mieux : c'est sa réalité présente à notre âme et agissant sur elle par les Missions divines ; disons davantage : ce sont les divines personnes envoyées, le Verbe et le Saint-Esprit, dans la propriété de leurs relations ; c'est même la Personne du Père qui les envoie et qui, par leur médiation, termine le retour de l'âme à Dieu, *ad quem ultimo recurrimus*.

Cette doctrine, lorsque je l'ai exposée pour la première fois, d'après Jean de Saint-Thomas, sans y mettre encore les précisions suggérées par les traités des *Missions divines* de saint Thomas, a suscité des objections au sujet desquelles je tiens à donner quelques explications.

On m'a objecté que je ne distinguais pas l'expérience de Dieu, qu'il nous est donné d'avoir durant notre vie

(1) Voir *La Vie Spirituelle* de juin, juillet-août, septembre 1932.

terrestre, de la vision intuitive de Dieu, qui est le fait des seuls bienheureux. On m'a donc suggéré une théorie : celle d'une expérience mystique, qui, tout en demeurant expérience de Dieu lui-même, utiliserait un *medium* créé, analogue à celui qui se rencontrerait dans certaines perceptions ou dans des expériences courantes en psychologie.

Je vais examiner l'objection d'abord, ensuite la théorie suggérée.

1. *La vision intuitive de Dieu et l'expérience immédiate qu'il nous est donné d'avoir de lui actuellement.*

Premier exposé de l'objection :

« Mettre *en face de l'intelligence*, immédiatement, l'Essence divine et dire : c'est (l'expérience mystique), voilà qui est aventuré ; et mettre cela sous le patronage de saint Thomas, voilà qui est une gageure. L'absence d'intermédiaire, c'est précisément le cas unique et réservé de la vision de Dieu tel qu'Il est, *sicuti est*... Qui le *voit* sans miroir, sans milieu informateur, est bien forcé de le *voir* dans la propriété de son essence, puisqu'il n'y a pas autre chose par quoi passe son regard.

« Je vois bien que le R. P. Gardeil caresse l'idée d'une expérience immédiate de Dieu, en opposition aux auteurs pour qui ce qui serait perçu immédiatement, ce n'est pas le Dieu présent, mais ses effets dans l'âme... Il est juste d'ajouter qu'il fait un louable effort pour justifier la distinction qu'il affirme entre expérience immédiate et vision intuitive de Dieu. Le premier cas, dit-il, est sans vision et obscur. Malheureusement, il ne peut y avoir obscurité ni autre chose que vision, si on met immédiatement en face de l'intelligence elle-même la propre essence de Dieu, sans milieu d'aucune sorte. Il y a dans ce cas ou bien pure et simple non-connaissance, si l'*intelligence* n'est pas actuée par l'essence divine, ou, si elle l'est, vision béatifique. »

Autre exposé :

« Si l'essence divine était immédiatement présentée à *notre intelligence*, sans l'intermédiaire d'aucun effet créé et d'aucune idée, ou bien il y aurait vision de par la lumière de gloire surélevant *notre intelligence*, ou absence de connaissance par défaut de cette lumière : il n'y aurait pas connaissance expérimentale immédiate obscure. Car enfin l'*intelligence* atteint ou n'atteint pas immédiatement l'essence divine *sicuti est*; ou, si elle l'atteint ainsi, il y a vision béatifique au moins à son degré infime; sinon, il n'y a pas connaissance immédiate, même obscure. Seule la vision béatifique est absolument immédiate, et c'est pourquoi elle seule atteint Dieu, non seulement *in se*, dans sa vie intime (comme la foi), mais *sicuti est*, tel qu'il est en cette vie intime, et comme tel aucune idée infuse ni aucun effet créé ne pourrait nous le manifester. »

Si je ne suis pas complètement instruit par ces magistrales évidences, c'est que je suis totalement obtus. Je célèbre cette année le cinquantième anniversaire du jour où j'ai commencé l'étude de saint Thomas par les questions de début de la *I*ª et de la *II*ª *Pars* de la *Somme théologique*. Les éclaircissements que l'on a l'obligeance de me donner n'ont donc plus pour moi le caractère d'une nouveauté.

Dans le texte des deux exposés, j'ai souligné certains mots (français), les mots que je ne reconnais pas comme m'appartenant et dont je laisse la responsabilité à leurs auteurs. *Mettre notre intelligence* immédiatement en face de l'essence divine dès cette vie, cela n'est pas de mon cru et je crois avoir dit tout le contraire.

Ce que j'ai dit dans mon livre : *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, c'est que, par la grâce, la charité et les dons du Saint-Esprit nous pouvions avoir de Dieu une expérience immédiate, par connaturalité, — par sentiment affectif, s'il s'agit de l'expérience de la charité, par senti-

ment intellectuel, s'il s'agit de l'expérience du don de Sagesse. Ce dernier sentiment que j'appelle intellectuel n'est rien d'autre d'ailleurs que le sentiment affectif de la charité, *passio divinorum*, en lequel le Saint-Esprit transfuse des valeurs intellectuelles d'ordre divin. Je ne vois pas que la communication à notre intelligence de la sagesse du Saint-Esprit sous forme de sentiment mette *notre intelligence en face* de l'essence divine. Il ne fait rien *voir*, en effet, il fait *sentir*. Quoi? La réalité divine elle-même en laquelle est inclinée immédiatement la charité et par suite son prolongement, l'acte du don de sagesse, en qui se transfuse la sagesse du Saint-Esprit. Et ce que j'ai dit dans *la Structure*, on vient de le retrouver, comme on l'a vu, expliqué en fonction des Missions divines.

Chose curieuse, après m'avoir véhémentement relevé du péché de visionnaire, c'est à ma théorie que finalement en reviennent les auteurs des deux exposés.

Je lis, en effet, en marge du second texte, ces lignes : « Nous disons : cette expérience immédiate ne saurait être dans l'intelligence, car dans la volonté la charité atteint Dieu immédiatement (*II*ª *II*ªᵉ, *q.* 27, *a.* 4), et, à ce point de vue, on pourrait parler d'expérience affective immédiate. » Assurément, et même d'expérience intellectuelle immédiate, si tant est que l'acte intellectuel, qui ressortit au don de Sagesse, ne soit pas autre chose que le prolongement de l'expérience affective de la charité, transformé en valeur intellectuelle, par l'infusion de la sagesse du Saint-Esprit.

Je lis, d'autre part, à la fin du second exposé : « Il n'y a pas de néant de connaissance, il y a connaissance sans savoir ce que l'on connaît, parce que la voie de cette connaissance n'est pas à proprement parler intellectuelle, bien que ce soit tout de même l'intelligence qui connaisse, mais dans une lumière empruntée à l'amour... C'est une ignorance qui est docte, et d'autant plus docte qu'elle est plus ignorante, expérience d'autant plus vraie de la trans-

cendance divine qu'elle se prend moins pour une connaissance de ce qu'elle est. »

Je signerais ces lignes. Qu'ai-je dit d'autre dans *la Structure* tout au long de la dernière question?

Alors?

Alors je m'étonne qu'on ait barbouillé le visage de *La Structure* pour pouvoir s'en effrayer, comme les enfants dont parle Pascal, alors que l'on revient à ce qu'enseigne cet ouvrage et que je viens de retrouver dans les Traités des missions divines. Je m'étonne que l'on me fasse mettre la propre *essence* immédiatement *en face de* notre *intelligence humaine* pour *voir* Dieu *sicuti est* dans la propriété de son essence, alors que tout l'exposé de *La Structure* crie qu'il s'agit d'une connaissance de connaturalité, laquelle ne fait pas voir, mais *sentir*, mais *goûter*, mais *toucher*, ce qui n'a rien ni de la connaissance conceptuelle de la foi, qui n'est pas la connaissance d'un être présent et agissant, ni de la vision béatifique, qui sans doute est cela, mais dans la pleine lumière évidentielle de la lumière de gloire.

On aurait pu supposer que, vieux théologien que je suis, je ne disais pas de trop grosses sottises.

Oui, répliquera-t-on, mais vous ne mettez pas entre Dieu et l'intelligence d'intermédiaire créé à titre de moyen informateur. Et cela montre bien que vous n'êtes pas avec nous.

Voyons donc ce qu'il en est de ce moyen informateur créé qui empêche notre expérience de Dieu de se muer en vision béatifique.

2. *Le moyen informateur créé.*

A. a. *Premier exposé :*

« Pour la première fois, au mariage spirituel, c'est l'union directe d'essence (divine) à essence (de l'âme) qui

termine, à titre de moyen informateur, le regard de l'esprit. Je dis l'union, je ne dis pas le terme de l'union. Le terme de l'union, c'est la Trinité incréée. L'habitation de la Trinité, la présence ou communication de la Trinité ne se confond pas avec la Trinité... Mais elle se confond, en revanche, avec la grâce sanctifiante. Et c'est ainsi qu'en entrant dans le champ visuel de l'âme par delà les actes, facultés et vertus, *elle* (1) renseigne l'âme autant que l'âme peut être renseignée en ce monde sur Celui à qui elle nous unit d'essence à essence... *elle* à découvert, et à découvert en elle-même, non pas substitué mental, *elle* saisie, atteinte en sa propre essence (essence créée qu'on ne l'oublie pas), de par sa seule réalité dévoilée... Sans doute... l'essence divine ne manque pas là où il y a la présence de l'essence divine. Mais autre est la lumière créée de cette divine présence, autre est la lumière (incréée) de cette essence présente. L'une est de l'ordre de la foi, et l'autre est le soleil de la gloire... Il est bien vrai que c'est l'essence de la Trinité elle-même qui habite l'âme juste, non par substitut. Elle est immédiatement présente : cela est indubitable : mais présente à l'essence de l'âme, ce qui ne veut pas dire encore présente à elle-même immédiatement en face de l'intelligence. Ce qui est immédiatement présent à l'intelligence dans l'état du mariage spirituel, c'est le contact substantiel, c'est l'union habituelle de l'essence de l'âme à l'essence divine, c'est la présence de la Sainte Trinité selon que cette présence est un fait de l'ordre créé (*alias* : une propriété de la créature), et non l'Incréé lui-même, pour présent qu'Il soit. »

Il suit de là que la perception de Dieu par l'expérience mystique est une perception indirecte, atteignant la réalité divine « moyennant un terme directement accessible auquel elle est tellement conjuguée que de le connaître, lui, c'est en même temps saisir son existence à elle ». Ainsi le concept intellectuel, seul connu de l'intelligence

(1) « Elle », c'est-à-dire l'union, l'habitation, la grâce sanctifiante.

directement, se dénote issu à ce moment même du sensible dont il est extrait. Expérience directe du concept, indirecte du phantasme et de l'individu. « Ainsi les mystiques perçoivent-ils en eux-mêmes des touches divines qui se font connaître aussitôt pour des actions de Dieu... Mais peut-on saisir l'empreinte de Dieu sans être affecté par Lui, sans Le posséder Lui — par une expérience indirecte, comme celle du fruit dans la saveur du fruit, etc.? »

En voilà assez, je pense, pour que ce premier exposé de la perception indirecte de Dieu par le milieu informateur de ses effets créés de l'ordre de la grâce soit suffisamment connu.

A. b. *Autre exposé :*

L'auteur de ce nouvel exposé concentre toute son attention sur ce texte de saint Paul aux Romains : « L'esprit (d'adoption) lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (VIII, 16). S'appuyant sur le commentaire de saint Thomas, il estime que « le Saint-Esprit rend ce témoignage à notre esprit par l'effet d'amour filial qu'il produit en nous ».

Cet effet devra en conséquence jouer le rôle de moyen informateur authentique, et combien! vis-à-vis de la connaissance mystique que l'union, la grâce sanctifiante jouaient dans le précédent exposé. Ce n'est pas que nous devions en prendre connaissance comme d'un objet accessible d'où nous inférerions la présence de Dieu. C'est une sorte de passion reçue en nous par laquelle et dans laquelle nous expérimentons la présence vivificatrice de Dieu. C'est néanmoins un intermédiaire analogue à celui que l'on rencontre en certaines expériences, expérience de la substance par et dans la présentation de l'objet sensible, expérience de notre âme par l'intermédiaire de ses actes, expérience qu'ont d'eux-mêmes l'ange et l'âme séparée par un verbe mental. « Cette connaissance expéri-

mentale ne part pas de l'effet d'amour filial comme d'un terme objectif, *ut pure quod cognoscitur*, pour ensuite en conclure la présence de Dieu, mais le juste peut expérimenter en soi cet effet d'amour filial comme *ce par quoi* est connue la présence vivificatrice de Dieu... Ainsi dans l'expérience de l'âme par soi, mon acte est à la fois ce qui est connu par expérience et ce qui fait connaître la substance de mon âme (*est simul id quod et quo cognoscitur*). Il faut en dire autant, toutes proportions gardées, de l'effet d'amour filial par rapport à la présence vivificatrice de Dieu, qui par l'inspiration du don de Sagesse se fait en quelque sorte sentir comme le principe radical de toute notre vie plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes. »

Cependant ce n'est là qu'une connaissance quasi expérimentale, et non pas proprement expérimentale. Pour deux raisons : 1°) parce que Dieu n'y est pas objet d'expérience proprement immédiate, mais, comme dit saint Thomas, *par cet effet* qui est l'amour filial qu'il produit en nous; 2°) parce que le juste ne peut pas discerner avec une absolue certitude *l'effet surnaturel* d'amour filial de certains *élans naturels* du cœur qui lui ressemblent. Il le conjecture cependant à certains signes... car celui qui reçoit (la manne cachée) connaît par une certaine expérience de douceur que n'a point celui qui ne la reçoit pas. Expérience de douceur, expérience par l'effet d'amour filial, tel est le moyen par lequel s'effectue indirectement l'expérience mystique.

B. *Deux manières d'interpréter les effets de Dieu qui sont le moyen par lequel s'opère l'expérience mystique.*

Avant d'examiner critiquement ces théories, et pour éclairer notre marche, il est utile de mettre en face de cette interprétation de l'expérience mystique celle que nous a suggérée Jean de Saint-Thomas et que nous avons retrouvée dans la doctrine thomiste des missions divines.

Il n'y a pas de désaccord sur le point de départ : ce sont des *effets* de Dieu sur l'âme qui provoquent l'expérience mystique. Mais il y a deux manières de concevoir la nature et le rôle de ces effets.

La première est celle que l'on vient de lire. Les effets de Dieu, effets créés, mais d'ordre surnaturel bien entendu, qu'on les appelle union, inhabitation, grâce sanctifiante ou effet d'amour filial, sont conçus comme éprouvés par l'âme et devenus siens, se présentant, en cet état de propriétés de l'âme ou passions éprouvées, comme des objets ou moyens informateurs objectifs, directement accessibles à l'esprit, mais qui, aussitôt reconnus, reportent le regard de l'âme sur la présence en elle du Dieu qui lui est habituellement uni et qui marque ainsi en elle son empreinte et la vivifie. Aucune inférence, aucun raisonnement, mais simple regard tombant directement sur un effet qui se comporte essentiellement comme *ce par quoi* est connue la présence vivificatrice de Dieu et atteignant ainsi indirectement cette divine présence.

La seconde est celle que j'ai avancée dans *la Structure*. L'effet de Dieu, c'est l'organe même d'une expérience immédiate par laquelle nous saisissons Dieu en Lui-même, non par manière de vision, mais par connaturalité. C'est un *habitus* surnaturel considéré soit au moment où Dieu l'infuse, soit quand Dieu l'augmente ou simplement l'actionne pour agir sur lui. Cet *habitus*, c'est, à titre de disposition fondamentale, la grâce sanctifiante par laquelle s'établit la connaturalité de l'âme avec Dieu ; c'est, à titre de principe immédiat de l'expérience actuelle de Dieu, la vertu théologale de charité et le don de Sagesse. Aucun intermédiaire objectif. — La foi, qui dirige la charité au début et ne cesse de l'orienter, l'inspiration de la sagesse divine qui parachève l'œuvre illuminatrice de la foi donnent la lumière suffisante. La présence vivificatrice de Dieu dans l'âme est atteinte directement et immédiatement d'une manière affective par l'expérience propre de la charité et intellectuellement par le sentiment

à base d'amour qui constitue l'acte propre du don de Sagesse.

Les positions étant ainsi nettement définies l'une en face de l'autre, voyons leur faible et leur fort.

C. *Ce pourquoi je ne puis souscrire à la première explication.*

Je ne parle ici que des fins de non-recevoir. Ma principale raison consiste évidemment dans les arguments positifs qui me font adhérer à la seconde explication et que je donnerai ensuite.

Le principal motif qui me fait récuser la première explication est que celle-ci fait dépendre l'expérience mystique de l'existence d'effets que nous ne pouvons vérifier avec certitude, à savoir l'union de notre âme avec Dieu, l'inhabitation de Dieu en nous, la grâce sanctifiante, l'amour filial.

Je demande d'abord avec quelle faculté, d'après ces auteurs, les mystiques vérifient le moyen informateur. Les réponses sont variées. D'après le premier exposé, comme on l'a vu, c'est tantôt le regard de l'*esprit*, c'est l'entrée dans le *champ visuel* de l'âme, c'est l'âme elle-même, enfin, à plusieurs reprises, l'intelligence. Un passage semble faire allusion à la foi (La lumière créée de cette divine présence est de l'ordre de la foi), un autre à la perception mystique elle-même. Devant cet organe que rien, sauf la foi, ne désigne comme étant d'ordre surnaturel, l'union d'essence à essence, qui se confond avec la grâce sanctifiante et, par conséquent, tout en étant créée, est, certes, d'ordre surnaturel, se rencontre dévoilée. Elle termine le regard de l'âme, renseigne l'âme, est à découvert en elle-même devant l'âme, de par sa seule réalité dévoilée présente à l'intelligence. Elle est par ailleurs directement accessible à la perception mystique elle-même, elle constitue aussi une lumière créée de l'ordre de la foi. Ailleurs elle se confond avec des touches divines

qui se font connaître aussitôt par des actions de Dieu, comme l'empreinte accuse le sceau.

Tout cela n'est pas très cohérent, et l'on se demande si l'organe de vérification du moyen informateur de la présence de Dieu est de l'ordre naturel ou surnaturel, si c'est l'intelligence naturelle, ou si c'est la foi, ou déjà un premier stade de l'expérience mystique.

Le second exposé est plus simple et plus cohérent. La vérification est opérée nettement par une première expérience surnaturelle de l'effet d'amour filial que Dieu met en nous et qui s'avère en nous faisant ressentir les douceurs de l'amour filial, effet reçu comme une passion qui témoigne de l'action de sa cause divine. Cette expérience, portant d'abord sur ce par quoi est connue la présence vivificatrice de Dieu, se consomme dans l'expérience même de Dieu.

Quoi qu'il en soit de ces nuances, je demande quel genre de certitude nous peuvent donner ces moyens informateurs d'essence surnaturelle. Et je suis obligé de répondre avec saint Thomas que ce ne peut être qu'une certitude relative, conjecturale, que jamais le moyen informateur, qui n'est pas autre, en définitive, que l'état de grâce ou de charité, ne peut être envisagé par moi, que ce soit par mon intelligence naturelle, ma conscience psychologique, ma foi (1) ou mon expérience surnaturelle, avec le caractère absolu d'une expérience.

L'auteur du second exposé a l'ingénuité de l'admettre. Il estime que, si saint Thomas a parlé de connaissance quasi expérimentale et non expérimentale tout court, à propos de l'expérience mystique, c'est parce que le juste ne peut discerner avec une absolue certitude l'effet surnaturel d'amour filial de certains élans naturels du cœur. Autant faudra-t-il en dire de l'état de grâce lui-même. Je ne pense pas que ce soit la raison véritable de cette déno-

(1) La foi certifie en général la présence de Dieu dans l'âme juste, mais non pas sa présence, son habitation dans tel juste en particulier.

mination. C'est par comparaison avec l'expérience typique de la sensation que saint Thomas nomme quasi-expérience les expériences de la volonté ou fondées sur l'amour. Elles ressemblent à l'expérience sensible en ce qu'elles tendent, comme elle, vers la réalité même et non par l'intermédiaire des concepts (1). Mais l'aveu demeure et, à mon avis, appelle un commentaire plus sévère que celui de l'auteur. Car, si le point de départ de l'expérience mystique est branlant, au point de vue de sa certitude, c'est-à-dire de son existence comme effet de Dieu, ce n'est pas une quasi-expérience que l'on aura de lui et de son terme divin : on n'expérimentera point à proprement parler. La certitude expérimentale en effet, étant une certitude des réalités, veut s'appuyer sur des bases équivalentes à la réalité, espèces impresses ou contacts avec celles-ci.

On me dit : Ces touches divines qui produisent les effets de Dieu se font aussitôt connaître pour des actions de Dieu, l'empreinte accuse le sceau. Je veux bien que l'union à Dieu, la grâce sanctifiante, l'amour filial, etc., *quand ils existent*, nous mettent en relation avec Dieu. Mais pour l'expérience de Dieu, il s'agit de savoir s'ils existent et vous déclarez vous-même que leur existence est conjecturale. Et elle l'est en effet, de par son essence même, qui est surnaturelle. Que si vous recourez à la force du témoignage divin contenu dans l'action divine s'exprimant en ses effets surnaturels, et les constituant à l'état de moyens informateurs absolument efficaces, au moins pour celui qui les reçoit : « Au vainqueur, je donnerai la manne cachée... que personne ne connaît, si ce n'est celui qui la reçoit » (Apoc., II, 17), alors que devient, en ce cas, l'incertitude de notre état de grâce? Dans toute expérience mystique véritable, il y aura connaissance absolument certaine de notre état de grâce, alors que le

(1) S. th., I^a II^ae, q. 15, a. 1.

Concile de Trente demanderait pour cela une révélation spéciale.

Voilà ce qui m'arrête.

Je conclus que la fragilité de la vérification du moyen informateur objectif, qui est le fondement de la première explication, ne permet pas de s'y arrêter et qu'il faut chercher quelque chose de plus fondé en théologie et de moins subjectif pour asseoir l'expérience mystique (1).

3. *L'explication de l'expérience mystique par le texte des « Missions divines ».*

1. Son point central est que tant la procession temporelle du Saint-Esprit, que les Missions du Fils et du Saint-Esprit dans l'âme, se font moyennant l'octroi à l'âme de dons, qui sont des *habitus*.

(1) Il y aurait aussi beaucoup à dire sur les exemples qui servent à illustrer la connaissance dite indirecte. A mon avis, aucun d'eux n'est applicable au cas de l'expérience de Dieu. Ce sont des connaissances indirectes d'un caractère disparate. 1° L'objet directement saisi, le concept se dénotant comme issu de l'image et faisant ainsi connaître l'individu : c'est là une relation des plus obscures, argutive, dit Cajetan, mot qui n'est pas sans rapport avec les finesses de l'argutie. C'est le trou noir qui tient en échec la philosophie du concept, le motif qui a permis à la philosophie de l'individu de lui tenir tête. On ne peut cependant pas appuyer sur de telles obscurités, qui ne satisfont pas l'esprit, l'existence d'une connaissance indirecte de Dieu qui a sur elles l'avantage de tabler sur des *effets* de Dieu.

2° La substance sensible *per accidens* connue par l'intelligence. Alors Dieu serait connu *per accidens*, par ses effets, cela ne supporte pas l'examen.

3° La connaissance de soi par soi. L'exemple serait bon. Malheureusement cette connaissance ne s'opère pas, en tant qu'expérience de soi, par l'intermédiaire des actes de l'âme. Elle est immédiate. Dire que je connais mon âme par mes actes, c'est « ignorer sa propre voix ». Car, si je connais *mes* actes comme *miens*, c'est déjà que je me connais.

4° Le concept dans la connaissance de l'âme séparée et de l'ange par soi n'a rien d'une connaissance indirecte.

Habitus de l'âme que la grâce sanctifiante infusée par la Trinité tout entière, mais par l'appropriation, et en tant que don de l'Amour divin, terme de la procession temporelle du Saint-Esprit.

Habitus, la vertu de charité et le don de Sagesse, qui sans doute dimanent de l'âme sanctifiée par la grâce sous l'action du Dieu un, mais par appropriation, en raison de leur similitude avec le propre des divines personnes, forment le terme des missions du Saint-Esprit et du Verbe. « *Ad rationem missionis non requiritur quod sit ibi cognitio actualis personae ipsius, sed tantum habitualis, in quantum scilicet* IN DONO COLLATO (amor, sapientia), QUOD EST HABITUS, *repraesentatur proprium divinae personae sicut in similitudine* (1). »

De quelle espèce sont ces *habitus*?

a) La grâce sanctifiante sanctifie directement l'essence même de l'âme. C'est donc ce que l'on appelle un *habitus* entitatif, par opposition aux *habitus* actifs qui perfectionnent les puissances de l'âme en vue de leurs opérations. Ce n'est pas que la grâce sanctifiante n'ajoute à son caractère foncier, qui est ontologique, une vertu dynamique, cf. *Structure*, Seconde Partie, Q. II, a. 1, t. 2, p. 271 sq., tendant immédiatement vers l'essence divine comme vers un objet spécificateur. Mais cette vertu, si efficace qu'elle soit pour produire une conjonction radicale, *in radice gratiae* (2), avec la divine essence, ne saurait opérer la conjonction *in actu secundo* (qu'elle fonde cependant) que par l'intermédiaire d'*habitus* opératifs dimanant d'elle, ses *habitus*, et dont les plus efficaces pour réaliser la conjonction actuelle sont, selon saint Thomas, la sagesse et l'amour, termes propres des missions divines.

Les effets spéciaux de la grâce sanctifiante sont donc de l'ordre substantiel, conjonction habituelle de l'âme avec l'essence divine, habitation dans l'âme sanctifiée de

(1) In I Sent., d. 15, q. 4, a. 1, ad 1 ; cf. d. 14, q. 2, a. 1, ad 4.
(2) Sum. th., I^a, q. 43, a. 5, ad 3.

la Sainte Trinité, possession en droit de la substance divine à réaliser dans sa perfection par la dimanation et l'usage des pouvoirs issus de la grâce, amour et sagesse. La conjonction existe dès l'état de grâce, l'accrochage de la divine essence par l'âme est chose faite, sa possession est donnée, *in intentione efficaci*. Les opérations des dons ultérieurs se développeront ainsi *in ordine ad Deum jam habitum*.

Je ne dirai pas, avec l'auteur du premier exposé cité plus haut, que cette union est une union d'essence à essence, un contact ou toucher substantiel : car il ne faut pas oublier que la grâce est faite non pour nous transformer physiquement en la substance de Dieu, mais pour nous unir à Lui comme à un objet d'intelligence et d'amour, lequel ne nous transformera en lui que lorsque la divine essence entrera dans l'intelligence béatifiée. Mais enfin c'est une présence et une possession réelle de l'essence réelle de Dieu qui réside substantiellement en l'âme par la présence d'immensité. Présence non seulement inconnue tant que l'on demeure dans les lignes de l'*habitus* entitatif qu'est la grâce sanctifiante, mais inconnaissable en soi, parce que, même lorsque toutes les puissances de la grâce seront en ligne, l'union de notre âme avec Dieu et la réalité effective en nous de la grâce sanctifiante échapperont toujours à notre science, encore que nous puissions en conjecturer par des signes la présence effective.

J'ai dit comment et pourquoi cette inaccessibilité interdit toute tentative pour faire de la grâce sanctifiante un moyen informateur capable de susciter la prise de possession définitive de la Réalité divine; seule une opération tablant sur des facteurs d'une certitude absolue peut réaliser cette possession. Et telle est l'expérience mystique.

b) Les *habitus* de charité et de sagesse sont seuls invoqués par saint Thomas comme procurant l'union immédiate avec les divines personnes. Ce sont des *habitus* opé-

ratifs, bien que se manifestant d'abord par des passivités. Passivités d'ordre bien différent, à vrai dire. C'est à l'égard de son objet, le Bien divin, que l'acte de Charité est d'abord passif, avant de se réaliser dans les motions volontaires qui commandent toute la vie du juste. C'est à l'égard des inspirations du Saint-Esprit, cause efficiente, que le don de Sagesse est d'abord passif : il donne ainsi prise à l'action de l'esprit de sagesse qui s'empare du *mens* et réalise, en lui et par lui, en conformité avec la nature du don, l'expérience intellectuelle de Dieu.

Ces *habitus* sont choisis par saint Thomas, de préférence aux autres *habitus* émanés de la grâce, parce que seuls, ils sont capables de produire cette conjonction, *in actu secundo*, avec la divinité, qui nous fait la posséder, *habere*, immédiatement et actuellement, l'expérience mystique. En effet, il est de la nature de l'assentiment de foi de tenir le réel divin à distance, *assentire quasi ad aliud sentire* (cf. *Sum. th.*, I^a II^{ae}, *q. 15, a. 1, ad 3*), et de la nature de l'espérance de supposer l'éloignement de l'objet vers lequel elle tend (*Sum. th.*, II^a II^{ae}, *q. 23, a. 6, ad 3*); les dons d'intelligence et de science sont essentiellement des perfections destinées à subvenir aux imperfections de la foi, sans supprimer sa nature, et donc tenus à distance de Dieu par l'imperfection congénitale de la foi elle-même.

Il ne reste donc en vue, parmi les *habitus* qui ont Dieu pour objet, que la charité, dont le formel est l'union à Dieu, et le don de Sagesse, lumière propre de la charité et qui fonde sur ces passivités qui se dégagent de l'amour de charité cette mise à la disposition du Saint-Esprit qui constitue les dons. C'est de ces deux *habitus* que nous devons attendre la conjonction actuelle avec les divines personnes qui forme le terme de l'expérience mystique.

2. *Les habitus d'amour et de sagesse sous l'emprise et la direction active des missions divines.* « La procession des divines personnes vers les créatures peut être considérée en tant qu'elle est la raison de leur retour à leur foi, et

ainsi elle est en relation de conformité uniquement avec les dons (ultimes) qui nous unissent (immédiatement) à la fin ultime, Dieu (en nous faisant adhérer à lui), et qui sont la grâce sanctifiante et la gloire (1) ».

De ces dons « ultimes » se dégage aussitôt une relation de la créature (humaine) à la personne du Saint-Esprit, comme à une personne possédée, « car ce qui est donné à quelqu'un est possédé par lui d'une certaine manière (2) ». Ces manières de posséder le Saint-Esprit sont au nombre de trois : *ad fructum perfectum*, par une jouissance parfaite : elle correspond au don de la lumière de gloire (dont nous n'avons pas à nous occuper ici); *ad fructum imperfectum*, par une jouissance imparfaite, et ici nous voyons apparaître deux sortes de dons générateurs de cette relation *ad Deum habitum* : 1° La grâce sanctifiante, dont le don est l'effet propre de la donation (ou procession temporelle) du Saint-Esprit (car saint Thomas n'a pas manqué d'avertir qu'il parle ici de la procession de l'Esprit-Saint « *prout claudit in se dationem Spiritus Sancti* (3) », on voit pourquoi). 2° Les *habitus* de sagesse et d'amour, préférés (*potius*) à la grâce sanctifiante comme moyens d'union à Dieu, parce que c'est par eux que *formellement* nous jouissons et, par conséquent, adhérons immédiatement, étant unis à notre fin divine *in actu secundo* (la grâce sanctifiante ne donnant que l'acte premier de l'union et de la possession).

Or ces *habitus* de sagesse et d'amour, selon le texte que nous commentons, doivent cette préférence de moyens immédiats d'union à Dieu, *per quod fruibili* (*ad fructum imperfectum*) *conjungimur*, à ce qu'ils portent les empreintes des divines personnes, « *in quantum divinae personae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quae-*

(1) In I Sent., dist. 15, q. 2, a. 2.
Les trois précisions entre () que j'ajoute à cette phrase sont empruntées aux développements qui la suivent in corp. et ad 1.
(2) Ibid., ad 2.
(3) Ibid., ad 2.

dam dona quibus (*scilicet amor et sapientia*) *formaliter fruimur* (1) ». Cette empreinte est telle que le Saint-Esprit lui-même, en tant qu'imprimant ces marques en nos âmes, se présente comme la garantie de notre union définitive avec Dieu, « *pignus haereditatis nostrae* ».

Laissons l'union de la lumière de gloire, qui n'a rien à faire dans ces recherches sur l'expérience mystique. Laissons même la grâce sanctifiante, dont le rôle d'union efficace, mais *in actu primo*, a été défini plus haut. Ne nous occupons que des *habitus* qui opèrent l'union achevée, *in actu secundo*. Ils nous sont donnés par saint Thomas comme sous l'emprise des divines personnes, *quadam sui sigillatione*. Et c'est en cet état, comme saint Thomas le dit aussitôt, *ad 3^m*, qu'ils sont les principes propres de la connaissance expérimentale de Dieu, en laquelle se réalise le retour achevé de l'âme, sa conjonction avec Dieu aussi parfaite qu'elle peut l'être sur terre.

Cette idée des *habitus* sous l'emprise des divines personnes, comme principe élicitif de l'expérience mystique, saint Thomas ne la lâche plus. Il lui donne son expression définitive lorsqu'il aborde la question de la mission invisible du Fils. Et là il l'applique distinctement, non plus seulement au don approprié à la mission du Saint-Esprit, l'amour (2), mais à la sagesse, appropriée à la mission du Fils. Car, si le Saint-Esprit, étant l'unique donateur original, mérite que son empreinte soit la première signalée, cependant, *secundum speciem doni* (3), il y a place pour l'empreinte, *sigillatio*, de la mission du Verbe.

Dans le passage que nous abordons, l'emprise des divines personnes sur les *habitus* de sagesse et d'amour est accentuée. Il n'y a plus seulement en eux la *sigillatio*, génératrice de la relation et de la conjonction immédiate

(1) Ibid.
(2) Ibid., et d. 15, q. 2, ad 2 fin.
(3) Cf. plus haut.

avec les divines personnes, qui demeure cependant exprimée par le mot *similitudo recepta quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae* (la sagesse pour le Fils, l'amour pour le Saint-Esprit) : ces *habitus* « n'obtiennent leur effet que par l'action (*virtute*) des divines personnes, car, dans la forme imprimée par un agent, existe la vertu de celui qui l'imprime. Il en résulte que les divines personnes elles-mêmes sont d'une nouvelle manière nos conductrices vers la fin (ultime) et qu'elles nous unissent à elles (1). »

Saint Thomas ajoute sans doute que la mission divine a atteint son but lorsque les *habitus* sont donnés avec leur deux caractères : la similitude de la divine relation imprimée en eux, et la *virtus imprimentis* — ce qui intéresse le traité des missions : il n'en reste pas moins que lorsque les *habitus* entreront en acte, ce qui intéresse la question de l'expérience mystique, ce sera sous l'emprise et la direction active des divines personnes. C'est sous la pression de ces deux emprises que le don reçu devra d'être *in se sufficienter ductivum in cognitionem divinae personae* (voir le texte entier plus haut). Dans la description des moyens de l'expérience mystique, tels que les présente le Traité des missions divines, il n'y a donc pas trace de moyen informateur objectif : la grâce sanctifiante n'est pas *quod*, mais *quo*. C'est le principe radical de l'union. L'amour de charité (l'*effet* de dilection filiale) est un *habitus*, donc une sorte de faculté opérante, par laquelle est produite l'union actuelle, non une passion ressentie à travers laquelle, *quod*, nous percevrions la présence divine. Et quant à la sagesse, elle est nettement, sans que personne le conteste, un principe *quo* de connaissance. C'est avec Dieu, immédiatement, que s'opère la conjonction, ce sont les divines personnes elles-mêmes qui ressortent manifestées de l'activité du don qui leur est approprié, de l'*habitus* en lequel elles se mirent par la similitude

(1) I Sent., d. 15, q. 4, a. 1, c et ad 1.

d'elles-mêmes qu'elles ont imprimée en lui, qui porte en soi la vertu propre les constituant elles-mêmes les guides du mouvement d'amour et de sagesse par lequel l'âme effectue sa suprême conjonction terrestre avec elles-mêmes.

Il nous reste à étudier cet acte des deux dons appropriés aux divines personnes.

3. Sous l'emprise et la direction des divines personnes, les *habitus* de sagesse et de charité émettent l'acte de connaissance expérimentale des divines personnes elles-mêmes.

Il est clair qu'une connaissance dont le principe est constitué par des dons qui sont les similitudes des divines personnes et contiennent leur vertu propre doit participer à la perfection de la connaissance des divines personnes.

Mais qu'est-ce qu'une connaissance parfaite? Saint Thomas nous en avertit en ces termes :

« Lorsqu'une chose est possédée non selon son acte parfait, mais dans une certaine mesure, on ne peut dire à proprement parler qu'elle est possédée : ainsi les animaux ont une manière de prudence, sans que l'on puisse dire qu'ils ont de la prudence, parce qu'il leur manque l'acte de la raison qui est proprement l'acte de la prudence, à savoir l'élection : ce qu'ils possèdent en fait de prudence est donc à vrai dire du simili. Or, dans la connaissance nous constatons deux degrés : le premier selon lequel la connaissance intellectuelle tend vers le vrai; le second selon lequel le vrai est agréé comme convenable (au sujet connaissant) et bon, à telle enseigne que, si l'on ne résiste pas, d'une telle connaissance suit l'amour et la délectation. Or, selon le *Philosophe*, la délectation accompagne l'opération parfaite, non empêchée, si bien que la félicité contemplative a lieu lorsque l'on parvient à la suprême opération de l'intelligence et que rien ne s'oppose à son exercice. »

En deux mots, le vrai étant, en même temps qu'il est

le vrai, le bien de l'intelligence, une connaissance parfaite est celle qui réalise les deux aspects du vrai et donc en laquelle fusionne la connaissance du vrai comme tel avec l'amour du vrai comme bien de l'intelligence. Bossuet a dit quelque chose d'approchant : Malheur à la connaissance stérile qui ne se tourne pas à aimer!

Or la connaissance qui s'opère sous l'empire des divines personnes a cette perfection. Saint Thomas, poursuivant le développement de sa pensée, l'établit en ces termes : « Il est clair, *constat*, que la procession du Verbe éternel s'opère par une connaissance parfaite de toutes manières, *secundum omnem modum*, et donc que, de cette connaissance, procède l'amour. « Le verbe que nous cherchons à faire entendre, *quod insinuare intendimus*, est une connaissance accompagnée d'amour », dit à ce sujet saint Augustin (*3e de Trin., a. 10*). Toutes les fois donc qu'il y a connaissance non suivie de l'amour gratuit (c'est-à-dire donné en vertu de la grâce), on ne possède pas la *similitude* du Verbe, mais seulement quelque chose d'elle. La *similitude* du Verbe est seulement possédée, quand on a une telle connaissance que d'elle procède l'amour, animant le connaissant au connu selon la raison du bien qui lui convient. Et c'est pourquoi celui-là seul a le Verbe habitant en soi, qui reçoit cette sorte de connaissance, ce qui suppose la grâce sanctifiante (1). »

En conséquence de ces données, saint Thomas conclut que les missions du Père et du Saint-Esprit sont inséparables, *una missio nunquam est sine alia* (2). La raison en est que les dons par lesquels s'opère la mission du Fils et du Saint-Esprit s'appellent réciproquement et nécessairement (3). L'amour suit en effet la connaissance, et la connaissance parfaite, selon laquelle a lieu la mission du Fils, conduit toujours à l'amour : ce pourquoi ensem-

(1) In I Sent., dist. 15, q. 4, a. 1, ad 3um.
(2) Ibid., a. 2, in corp., fin.
(3) Ibid., ad 3um.

ble ils sont infusés et s'accroissent (1). Sans doute les efforts propres de chaque mission diffèrent selon ces deux choses qui se rencontrent dans la créature rationnelle et par lesquelles nous sommes unis à Dieu, l'intelligence et l'affection, mais, chacune d'elles étant ordonnée à une unique fin ultime qui est notre conjonction avec Dieu, aucune d'elles n'est de trop pour procurer la connaissance parfaite qui, à la similitude du Verbe spirant l'amour, aboutit à cette fin (2).

Nous sommes désormais en possession de tous les éléments qui permettent d'établir notre conclusion. Cette connaissance parfaite qui porte en soi la similitude de la connaissance parfaite du Verbe éternel, à la fois intelligence et amour, et qui procède comme telle de la mission du Fils et de celle du Saint-Esprit, inséparables comme leurs effets propres, n'est-elle pas en effet manifestement identique à cette connaissance de Dieu qui procède de nos *habitus* de sagesse et de charité, sous l'emprise et la direction des divines personnes elles-mêmes?

Cette connaissance parfaite qui est nôtre complète l'élément intellectuel de toute connaissance qui nous fait connaître un objet comme vrai par l'élément affectif qui nous unit à ce même objet comme bien. Elle est pénétrée, imbibée d'amour. Mais ce n'est pas d'un amour purement humain. Par la similitude du Verbe et du Saint-Esprit imprimée dans nos *habitus* de Sagesse et de Charité, en sympathie avec la participation de la Déité qu'est notre grâce sanctifiante, cette connaissance parfaite se présente, en tant qu'elle vise à nous unir à Dieu, comme une connaissance par connaturalité, procédant d'une communauté de nature, et non pas comme une connaissance purement intellectuelle. Elle n'a pas dès lors à faire apparaître un objet nouveau à la manière de la connaissance conceptuelle, mais, par l'impression et

(1) Ibid., in corp., fin.
(2) Ibid., ad 5.

sous la conduite de la Sagesse du Verbe spirant l'amour qui expérimente directement et immédiatement les profondeurs divines, à se laisser porter vers Dieu et à l'expérimenter à son tour, d'une expérience finie en elle-même, mais infinie dans sa cause propre divine et dans son objet. Une telle expérience ne connaît pas la barrière des concepts de la foi, elle est immédiate à son objet divin, comme la connaissance du Verbe divin qui se transfuse en elle, grâce à l'impression de sa similitude dans les *habitus* dont elle émane et de la communication à ces mêmes *habitus* de la vertu propre du Verbe *spirans amorem*. Connaissance, donc, expérimentale et immédiate de Dieu et des divines personnes elles-mêmes, couronnant le retour de la créature rationnelle à Dieu, qui est le but ultime et toujours en vue de toute cette synthèse.

Nous comprenons maintenant les beaux textes par lesquels saint Thomas définissait l'expérience mystique dans le code des Missions divines et dont nous citons le premier :

« Un mode quelconque de connaissance ne suffit pas pour qu'il y ait mission : il faut une connaissance résultant d'un don approprié à une personne (divine) par lequel s'effectue en nous une conjonction avec Dieu en rapport avec le mode de cette personne (1). »

Encore une fois, je ne vois dans cette expérience l'intervention d'aucun moyen informateur objectif, hissant le regard de l'intelligence jusqu'à la Déité. Les effets de Dieu, la grâce, la dilection, sont là sans doute, mais non pas comme un miroir ou un moyen intermédiaire par lequel passerait le regard. Sans doute entre le Dieu objet et le Dieu qui stimule l'âme vers Lui-même *oportet incidere medium propter necessitatem animae recipientis*. Mais ce *medium* ne relève pas de la causalité objective, mais de la causalité formelle, en tant que grâce, charité et sagesse doivent d'abord informer l'âme pour que

(1) Cf. dist. 17, q. 1, a. 1, ad 1, 2.

l'acte divin soit nôtre, et de la causalité efficiente et agissant sur l'acte de connaissance expérimentale. Lumière reçue dans l'âme, et non pas lumière objective.

4. *L'expérience immédiate de Dieu par connaturalité et la foi.*

Que devient dans l'expérience que nous venons de décrire la place de la foi? On m'a objecté cette absence de la foi dans le premier exposé que j'ai donné dans *la Structure* de l'expérience immédiate de Dieu. On m'a renvoyé à cette maxime « liminale » de saint Jean de la Croix : « La sagesse mystique qu'inspire l'amour procède à la manière de la foi. » Cela, m'a-t-on dit, doit être un premier principe pour les théologiens qui s'occupent de réduire en science la théologie mystique. Comme j'avais énoncé cette intention (*Structure*, Introd., p. xxi), je crois que je puis prendre pour moi l'avertissement.

Quelle est la place de la foi dans cette synthèse?

Je réponds : Du commencement à la fin de cette synthèse, de la base au sommet, c'est le Dieu de la foi qui est à l'aboutissant de l'acte par lequel nous l'atteignons, acte de foi ou connaissance expérimentale. Il n'y a pas en effet d'autre présentation d'objet divin que celle qui a lieu au début par les concepts de la foi. Et ainsi la foi est et demeure toujours du côté de celui qui s'unit à Dieu, même par l'expérience mystique, la garantie infaillible de la vérité du Dieu auquel elle s'unit.

Mais les moyens par lesquels l'âme entre dans la connaissance de la réalité divine, telle qu'elle est présentée par la foi, se superposent selon trois degrés qu'il nous faut maintenant constater.

Au début, c'est le règne de la foi conceptuelle. Le croyant donne son assentiment aux énoncés de la foi sous la lumière obscurément révélante de la vérité première. Sa charité s'alimente à ces énoncés. Non pas que

la charité les aime pour eux-mêmes. Ce qu'elle aime, comme tout amour de la volonté, c'est le réel qu'ils dénoncent. C'est la réalité divine que les concepts de la foi lui montrent avec vérité. Cependant dans ce premier stade elle ne vise et atteint Dieu que sous la forme et à la mesure de ce que lui en révèle la foi. Et c'est assez pour motiver, par l'entrecroisement des actes de charité mus objectivement par la réalité de plus en plus pénétrée par la foi, avec les actes de foi mus par une charité grandissante, une contemplation surnaturelle de caractère affectif (1) dont l'organe intellectuel est la foi vive.

Cependant parmi les enseignements de la foi, il en est un qui intéresse souverainement la charité, c'est celui qui révèle le par-dessus tout de Dieu, notre fin ultime. Car la charité, vertu du ciel, se sent faite pour transformer en mouvements affectifs cet enseignement de la foi. Mais la foi qui l'exprime ne saurait égaler les désirs de la charité : elle les déconcerte même par son obscurité. Et c'est pour la charité la cause d'une attente passive en éveil d'une révélation plus parfaite qui mettrait son objet à la hauteur de ses tendances intimes.

De cet état de passivité résulte l'entrée de la contemplation dans un nouveau stade. Dieu, qui a créé notre charité à l'image de son amour infini, a enrichi l'âme de dons du Saint-Esprit qui concrétisent de fondation la passivité qu'éprouve la charité au cours de sa vie montante : les dons d'intelligence, de science et de sagesse. Grâce à eux l'attente de la charité ne sera pas inefficace, car à l'âme qui use de ces dons, le secours des lumières du Saint-Esprit est divinement et infailliblement coordonné. Cependant, car la grâce pas plus que la nature ne fait d'ordinaire de sauts, la foi demeurera encore l'organe préhensif des choses divines, aliment de la charité. Elle sera seulement aidée, corrigée dans ses insuffisances, illuminée et éclairée par l'Esprit d'intelligence, de science

(1) Cf. *Questions de nomenclature*.

et de sagesse. Ainsi « illustrée » par les lumières divines correspondant aux dons avec lesquels elle ne forme qu'un seul organe intellectuel, la foi pénétrera davantage son objet propre, et spécialement cet excès de la Bonté divine qui est l'aliment de la Charité.

Ce stade forme le degré de la *contemplation mystique* proprement dite, contemplation qui est encore à forme humaine, puisqu'elle s'exerce principalement par les concepts de la foi, encore que ses vues soient rehaussées par les inspirations du Saint-Esprit, la rendant participante des vues que Dieu a sur lui-même.

Il est clair que, même avec ces améliorations, le Bien divin n'est pas encore présenté à la charité avec la suffisance qui répond à ses aspirations. La charité, dit saint Thomas, est une participation de la charité infinie qu'est le Saint-Esprit : à mesure qu'elle croît, s'accentue son aptitude (*habilitas*) à s'accroître (1). C'est dire qu'elle est toujours en cette attente de lumière que précisément les dons du Saint-Esprit sont destinés à satisfaire.

C'est à cette attente que correspond le troisième stade de la contemplation surnaturelle, l'expérience mystique.

La foi n'est pas évacuée : le témoignage de la vérité première qu'elle nous apporte demeure présent à la conscience; mais elle n'est plus active, en ce sens qu'elle n'intervient plus avec ses concepts, que les vérités révélées ne s'explicitent plus devant le croyant et sa charité. Par ailleurs, c'est elle qui autorise l'âme à se mettre entièrement en disponibilité sous l'inspiration du Saint-Esprit et le lui suggère, car il est de foi qu'Il est notre guide meilleur. La conduite du Saint-Esprit ne peut en effet que prolonger, en le haussant, le mouvement intellectuel de mise en évidence du Bien divin, commencé par les affirmations de la simple foi et que vient d'approfondir la coopération de la foi avec le Saint-Esprit durant le progrès de la contemplation mystique.

(1) Sum. th., II^a II^{ae}, q. 24, a. 7.

Encore une fois, il n'est pas question d'exclure la foi, mais seulement d'avancer, sans ses concepts obligatoires, dans la voie qu'elle a ouverte, dont elle demeure de notre côté le garant et le mainteneur, de substituer sur ses indications mêmes, pour la direction de notre intelligence dans la connaissance de Dieu, cette *mensura mensurans* qu'est le Saint-Esprit à cette *mensura mensurata* qu'est la foi.

Et c'est l'Expérience mystique pure qui s'appuie sur ce sentiment de l'Excès de la bonté divine que ressent la Charité, *quasi experientiam sumens de re cui inhaeret, in quantum complacet sibi in ea*, expérience affective du Tout de la Bonté divine, éveillant aussitôt, en vertu de la passivité qu'elle comporte à l'égard de Dieu, le plus haut des dons du Saint-Esprit, le don spécial en matière d'altitude divine, le Don de Sagesse. C'en est fait : évoqué par l'usage que l'âme fait de ce don en lequel est marquée sa similitude et qui a barre sur sa vertu propre, l'Esprit de Sagesse prend la direction souveraine du mouvement de l'intelligence et transfuse en elle, sous la forme d'un instinct, d'un goût, d'un tact, l'expérience immédiate majeure qu'Il a des profondeurs de Dieu. Et, connaturalisée divine par cette effusion en elle de la sagesse du Saint-Esprit, l'intelligence humaine agissant *virtute divinae personae ductricis* (1), expérimente à son tour, comme par nature, les profondeurs de l'excès de la bonté divine. Mesurée désormais par cette ostension de son objet à la mesure de ses capacités cette fois, la charité réagit, sous l'étreinte du Bien divin, non plus comme tout à l'heure lorsqu'il lui apparaissait mesuré au compte-gouttes de la foi, mais avec une plénitude d'amour qui ne connaît plus de bornes, prélude de la vision béatifique qui l'attend. Et cependant, s'il y a transcendance de la règle divine de l'expérience mystique sur la règle humaine de la connaissance de la foi, on ne peut pas

(1) In I Sent., d. 15, q. 4, a. 1.

dire qu'il y ait rupture, la Sagesse du Saint-Esprit, inspiratrice de la révélation faite à la foi, possédant de source tout ce que la foi connaît de Dieu. La maxime liminale de saint Jean de la Croix est maintenue, que dis-je! agrandie par le théologien qui a entrepris de réduire en science, de la façon qu'on a vue, la théologie mystique. La sagesse mystique qu'inspire l'amour procède à la manière de la foi. Car c'est toujours le Dieu cru initialement par la foi qui est perçu par l'expérience mystique ainsi comprise, et l'Esprit qui l'inspire est le même Esprit. Vérité première, qui a inspiré la connaissance de la simple foi.

fr. Ambroise Gardeil, O.P.

Saint Patrick (*suite*) [1]

(385-461)

L'Œuvre

Saint Patrick aborda à l'extrémité nord-est de l'Irlande. A cet endroit, la mer semble se résorber dans l'intérieur du pays, elle y pénètre d'abord par un mince détroit, le Brene Strait, puis elle s'étale en une grande nappe coudée vers le Sud. Le voyageur, qui a suivi la route de Downpatrick à Saul et qui a gravi les pentes du Slievewillin, ne se lasse pas de contempler cette grande étendue d'eau, au milieu de laquelle s'avança, il y a juste quinze siècles, au printemps 432, la barque qui apportait le salut à l'Irlande; il cherche du regard le point de la côte où saint Patrick et ses quelques compagnons (2) descendirent, et il croit le trouver, avec la tradition, au pied de Raholp, sur les rives de la Slan, petite rivière, aujourd'hui presque tarie, qui suivait le cours de la marée, et donc permettait de débarquer aisément. Patrick, touchant à terre, rencontra le « chieftain », Dichu, qui descendait de son « Dún »; le jour suivant il célébra sa première

(1) Voir *Supplément de la Vie Spirituelle*, n° de septembre 1932, pp. [77-93].

(2) Nous n'en savons ni le nombre, ni le nom, — sinon celui de l'un d'entre eux, Lomman, un « Breton », qui fonda une chrétienté à Trim. (Cf. Additions à Tirechan, *B. of A.*, p. 31.) — Encore cette information est-elle sujette à caution.

messe sur le sol irlandais dans une grange (*sabhall*), au revers de la colline : c'est ainsi que débuta, d'après la « Tripartite », l'évangélisation de l'Irlande.

Il est opportun, après avoir jeté un coup d'œil sur le lieu de débarquement de saint Patrick, de considérer le pays qui s'ouvrait devant lui, et sur lequel va s'exercer son activité apostolique (1).

Les Celtes habitaient l'Irlande depuis 350 avant Jésus-Christ; ils étaient de même race que les Celtes de Gaule, mais, n'ayant pas subi, comme ces derniers, l'Invasion romaine, ils avaient pu développer librement leurs institutions et leurs mœurs. Les Celtes avaient un grand penchant pour l'indépendance : d'où les multiples divisions territoriales et politiques de l'Irlande d'alors; chaque contrée avait son assemblée d'hommes libres (*Féni* ou *Góigil*, *Gaels*), qui élisaient un roi parmi les membres de la famille dynastique : le roi résidait dans une sorte de donjon en bois, avec remparts de terre, appelé *rath*; autour du donjon habitaient ses sujets, qui vivaient de l'agriculture. Au moment où saint Patrick arrivait, une dynastie, celle des princes de Connaught, achevait d'étendre ses domaines aux dépens des autres, mais le fractionnement primitif n'avait pas disparu. La seule unité venait d'une origine et d'une culture communes. Les druides (*Drui*), poètes, philosophes, juristes, et un peu magiciens, étaient les gardiens de cette culture : ils formaient une caste nationale, et ils étaient les assistants des rois. Ceux-ci se réservaient les attributions militaires, administratives, et les fonctions religieuses : ils étaient prêtres.

Cet état de choses explique la tactique adoptée par saint Patrick : le plus souvent il se heurterait à l'opposition des rois, il serait même parfois persécuté par eux; il chercherait donc à gagner la faveur de leurs fils ou de

(1) Cf. J. Ryan, *Ireland*, Dublin, 1931. — Prof. Mac Neill, *Ireland before St Patrick*. Dublin, 1903. Mrs. Green, *Irish State to 1014*.

leurs femmes, dont quelques-unes étaient des princesses bretonnes, élevés dans le christianisme : leur appui lui était indispensable pour obtenir l'adhésion des sujets, et recevoir des concessions territoriales, où il établirait des églises. En même temps il lui importait de convertir les druides, l'élite de la nation, pour en faire des évêques et préparer avec eux le nouveau code civil.

Saint Patrick, dans sa *Confession* (n. 35), nous dit : « Il serait long de raconter mes travaux, tout ou partie. » De fait, il faut renoncer à le suivre dans ses pérégrinations du Nord au Midi et de l'Est à l'Ouest, car il a visité tout le pays et certaines parties deux ou trois fois. Il est allé « jusqu'aux régions extérieures, au delà desquelles il n'y a pas âme qui vive » (n. 5). Un chroniqueur du VIII[e] siècle, Tirechan, nous a laissé un récit des voyages du Saint, le « Mémoire » ou *Breviarium*; mais, outre qu'il lui fait accomplir un trajet artificiel, Meath-Connaught-Ulster, il représente saint Patrick intallant évêques, prêtres, diacres, acolytes dans une région avant de passer à la suivante; il arrive ainsi au nombre coquet de 42 évêques, auxquels il faut ajouter 18 autres mentionnés ailleurs, ce qui fait un total de 60 évêques consacrés par saint Patrick! Le professeur Mac Neill a ruiné ces assertions en montrant que l'ouvrage de Tirechan est la projection dans le passé de l'état de l'Église d'Irlande au temps de son auteur, ou du moins l'exposé des revendications du siège d'Armach sur les autres églises rivales.

Il faut donc s'en tenir à ce que nous livre saint Patrick lui-même : en plusieurs endroits de la *Confession*, il définit ainsi son œuvre : baptiser et confirmer le peuple, ordonner des clercs (1). Il a baptisé des milliers de fidèles, nous dit-il, il en a ordonné partout, *ubique* (2). Il a reçu la profession religieuse des « fils des Scots et des

(1) *Conf.*, n. 14, 38, 50, 51.
(2) *Ibid.*, n. 38, 40, 50, 51.

filles de rois », désireux de devenir « moines et vierges du Christ » : ils sont si nombreux qu'on ne les compte plus, et il y a aussi les veuves et ceux qui ont fait vœu de continence (1). Il dut encore prendre sous sa surveillance les fils des rois, se charger de leur instruction et leur donner pension (2), offrir des présents aux rois, faire des distributions d'argent aux magistrats (3) (*brehons*) (4), tandis qu'il refuse pour lui la moindre somme et rend à leurs donateurs les bijoux déposés sur l'autel (5).

Dans ce cadre de l'activité de saint Patrick, il faut placer quelques faits historiques de grande importance, qui nous sont rapportés par divers documents anciens : les *Annales de l'Ulster*, des *Canons* édictés par saint Patrick et plusieurs évêques, les *Dicta Patricii* du « Livre d'Armach », etc. (6).

En 439, sept ans après l'arrivée du Saint, « Secundinus, Auxilius et Isserninus sont envoyés en aide de Patrick » (7). Ils établirent leurs sièges dans la portion orientale de l'Irlande, suivant une ligne qui, partant d'Armach, traverserait les comtés actuels de Meath, Kildare et Carlow : le premier à Dunshaughlin (Domnach Sechnaill), à cinq milles de Tara, la capitale du grand roi Loiguire; le second à Killossy (Cell Ausaille), près de Naas, où résidait la dynastie de Leinster Nord; le troisième à Aghade, à neuf milles de la résidence de Crimnthann, roi de Leinster Sud.

En 441, donc deux ans après l'arrivée des nouveaux évêques, « Léon est ordonné évêque de Rome, et Patrick,

(1) *Ibid.*, n. 41, 42, 49; Ep. à Cor., n. 12.
(2) *Ibid.*, n. 52.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, n. 53.
(5) *Ibid.*, n. 48, 49, 50.
(6) Ces documents ont été réunis par le Dr. Whitley Stokes, dans le t. II de son ouvrage *The Tripartite Life of St Patrick and others documents relating to that Saint.* Rolls Series, 1887.
(7) Annales de l'Ulster, anno 439.

l'évêque Patrick était approuvé dans la foi catholique » (1). Il est possible qu'après le couronnement de saint Léon, saint Patrick, à l'instigation de saint Germain, ait entrepris le voyage de Rome, afin de faire reconnaître son orthodoxie, alors que le pélagianisme sévissait dans le Nord. Il rapporta de ce voyage un double avantage pour son église : le titre et les prérogatives de Province ecclésiastique (2), et des reliques des saints Pierre et Paul, Laurent et Étienne, qui, déposées à Armagh, devinrent l'objet de la vénération générale (3).

En 444, « Armagh » (*Ard-Macha*) fut fondé. Saint Patrick avait d'abord obtenu du « chieftain » Daire (4) un emplacement pour une église au lieu appelé, du temps du premier chroniqueur Muirchu, « Fertae Martyrum » ; puis il réussit à s'établir sur la hauteur voisine, là où s'élève maintenant la cathédrale protestante. On trouve, dans une ancienne Vie, la *Tripartite*, un récit détaillé de la fondation d'Armagh ; l'enclos avait 140 pieds de diamètre, il était formé d'un mur de terre selon l'usage du pays : à l'intérieur se trouvaient trois habitations : une « grande maison » de 27 pieds, dans laquelle vivaient les clercs, avec l'évêque, une cuisine de 17 pieds et un oratoire de 7 pieds. Ce modèle, ajoute la Vie, fut copié dans les autres établissements ecclésiastiques (5).

Armagh, dans l'esprit de saint Patrick, devait être le siège métropolitain de la Province d'Irlande. Vu le man-

(1) Annales de l'Ulster, anno 441.

(2) Annales de l'Ulster, anno 443 : « L'Évêque Patrick florissant dans l'ardeur de la Foi et la Doctrine du Christ dans notre *Province*. »

(3) La *Tripartite* mentionne une lettre du Pape donnant des directions relativement au culte de ces Reliques, et notamment prescrivant une exposition solennelle chaque année. Cf. aussi le *Liber Angeli* dans le Livre d'Armagh.

(4) Annales de l'Ulster, anno 444. D'après le prof. Mac Neill, cette date, comme la précédente, serait à reculer d'un an. On a alors : Accession de saint Léon au trône pontifical et visite de saint Patrick, 440. Fondation d'Armagh, 443.

(5) *Tripartite Life*, p. 236.

que d'unité territoriale et politique du pays, il était particulièrement important de resserrer autour d'un point son unité ecclésiastique, autour d'un siège qui, lui-même, serait en communion étroite avec Rome. Un canon de l'Église d'Irlande, qu'on peut dater de 445-6, ordonne que les causes difficiles, en quelque matière litigieuse que ce soit, familiale, paroissiale, soient déférées à Armagh, en première instance, et, si Armagh dénie sa compétence, à Rome.

La situation d'Armagh n'était pas très favorable au rôle qu'on voulait lui faire jouer : dès lors on peut se demander quelles sont les raisons qui ont dicté ce choix à saint Patrick. — Il y en a, semble-t-il, trois principales, qui s'appuient l'une sur l'autre : 1° Saint Patrick avait choisi pour point de départ de son œuvre apostolique la contrée que son passé lui faisait mieux connaître, auquel allait de préférence sa sympathie. Au cours de ces douze années, sans délaisser le reste de l'île (il avait déjà accompli avant 444 ses trois voyages à l'ouest en Connaught), il s'était cantonné dans ce pays, c'est-à-dire dans la partie nord-est de l'Irlande. Il y était d'autant plus porté que depuis 439 il avait des collaborateurs qui travaillaient dans le Sud, qui continuaient donc l'œuvre de Palladius sur le terrain que lui-même, Patrick, avait négligé, mais qu'il était heureux maintenant de voir exploiter. 2° Comme les sièges de Secundinus, Auxilius et Isserninus avaient été fondés près des capitales des royaumes de Connaught (étendu à Meath et Brega), Leinster Nord et Sud, ainsi saint Patrick, partant de la côte et du Co. Down, s'était rapproché de l'ancienne capitale de l'Ulster Emain Macha, dont on voit aujourd'hui les vestiges à deux milles d'Armagh. Là, il avait été accueilli par le « chieftain » Daire, et, d'évêché de la petite principauté de Daire, Armagh avait grandi jusqu'à devenir la Métropole de l'île, à raison de la personne de son titulaire. 3° Les guerres incessantes entre le High King et les

Leinstermen ne donnaient pas la sécurité requise pour un établissement au centre de l'Irlande. Une raison semblable a fait choisir, en Grande-Bretagne, Cantorbéry comme Siège Primatial.

En 447 Secundinus mourut, en 453 Auxilius. Dans l'intervalle, une série de canons disciplinaires (au nombre de 22) avaient été promulgués par « les évêques Patricius, Auxilius, Isserninus » : c'est la première mesure prise pour organiser ce corps nouvellement constitué qu'était l'Église d'Irlande, en même temps que la première réaction de la hiérarchie contre des abus qui tentaient de s'introduire. Elle suit de près la seconde visite de saint Germain en Grande-Bretagne (446), destinée à abattre l'hérésie pélagienne (1).

Le titre de ces canons nous montre qu'il n'y avait alors que trois évêques : le reste de l'adresse signale des prêtres, des diacres et des clercs mineurs. Or ceci correspond bien à la description de la *Confession* (cf. plus haut). Saint Patrick se contentait d'établir des églises dans les lieux où il passait, selon les concessions qui lui étaient faites par les princes, et de les remettre à la charge d'un personnel comprenant, outre le clergé, des femmes qui remplissaient l'office de diaconesses (2). La tradition relève les noms de Trim, Donagh Patrick (où fut fondée la « Grande église de saint Patrick » de 20 mètres de long), Kells, dans le Co. Meath, Ardagh, Granard dans le Co. Longford, etc. Les deux églises les plus intéressantes sont celles de Baislic (Basilica Sanctorum), où une part des reliques rapportées de Rome avaient été déposées et qui, située à côté de Cruachain, ancienne capitale

(1) Cette proximité des deux dates fait supposer au prof. Mac Neill que, comme les évêques d'Irlande étaient tous trois disciples de saint Germain (ce qui lui est un titre de gloire unique et combien oublié !), ils auraient agi sur sa requête.

(2) Sur ce dernier point, cf. Mrs. Concannon, *St Patrick*, ch. XVI : « St Patrick and the women of Ireland. »

des rois de Connaught, était destinée à être le siège épiscopal pour le Nord-Ouest (Connaught), — et Ard-Patrick, près de l'ancienne capitale de Munster, Temuir Erann, Co. Limerick, futur siège épiscopal pour le Sud-Ouest (Munster).

Nous assistons au développement du plan de saint Patrick : occuper les principaux points du territoire, y établir des communautés chrétiennes, et les grouper autour d'une ville-église (*civitas*), qui coïncidera, le plus souvent, par sa position centrale, avec la capitale de la principauté ou « tuath » (1).

La mort de deux de ses collaborateurs, les progrès de l'évangélisation, posèrent devant Patrick la question du recrutement et du choix des évêques dans son Église. Comme l'a indiqué le R. P. Ryan (2), l'une des raisons qui ont pu déterminer saint Patrick à fonder des communautés de clercs, vivant en compagnie et sous la présidence de l'évêque, c'était la nécessité de pousser leur formation pour en faire sortir une élite de prêtres et d'évêques : l'avenir de son œuvre en dépendait, et d'autre part il restait de ce point de vue tout à faire : l'Irlande, à peine sortie du paganisme, n'offrait pas les éléments nécessaires à la constitution d'un Haut-Clergé. Aussi

(1) Le P. Ryan, *Irish Monasticism*, p. 88, a souligné la singularité de la situation devant laquelle se trouvait saint Patrick : « Si l'Irlande avait possédé des cités selon le modèle du continent, nul doute qu'il en eût fait des centres de gouvernement ecclésiastique, se conformant à l'invariable pratique de l'Église depuis son origine. Mais il n'y avait point de cités; le « dún » (château) du prince régnant ne pouvait servir, puisque c'était sa demeure privée, non plus que les points saillants, comme les collines où se tenaient les assemblées, à raison de leur usage traditionnel. Le Siège épiscopal devait donc être fixé dans une localité à part, mais sa position, nous pouvons en être sûrs, était choisie selon les avantages qu'elle présentait pour l'établissement d'un centre administratif. » Cf. aussi du même auteur : *Constitution of the Irish Church* (15th Centenary Book, p. 31).

(2) *Ib.*, p. 34.

voyons-nous saint Patrick s'attacher, dès le début de son ministère, saint Benin ou Benignus, fils de Seschen, de la vallée de la Boyne, qui lui succédera en 461 ; de même il se chargea de l'éducation de Feradagh, qu'il appelait familièrement *Sacellus* (petit saint), le futur évêque de Baislic (1). La vocation de Fiacc, évêque de Sleibte (Sletty), dont nous avons plusieurs relations (2), est très significative : elle montre à quelle classe s'adressait de préférence Patrick pour y recruter des sujets et quelles qualités il exigeait des évêques. Fiacc et son oncle Dubthach, tous deux poètes, de la caste des Druides, avaient été les seuls à se lever devant le Saint, lorsque celui-ci se présenta à la cour du roi Loiguire, à Tara; plus tard il les retrouva chez le roi de Sud-Leinster, Crimthann, dont Dubthach était parent. Patrick demanda à Dubthach : « Cherche-moi un homme d'un haut rang, de bonne famille et de bonnes mœurs, qui n'ait qu'une femme et un fils. » — « Pourquoi cherches-tu un homme de cette trempe? » interrogea Dubthach. — « Pour le faire entrer dans les Ordres », répondit Patrick. — « Fiacc est l'homme qu'il te faut », dit alors Dubthach. Fiacc arriva tandis qu'il parlait. Patrick s'avisa alors que la proposition pourrait n'être pas agréable à Fiacc. Dubthach s'offrit donc pour être tonsuré en place de Fiacc qui jugerait. Mais celui-ci s'écria : « C'est inutile, car il n'y a pas en Irlande de poète pareil à Dubthach. » — « Voudrais-tu donc être tonsuré? » lui dit Patrick, et Fiacc de répondre : « La perte que fera l'Irlande en ma personne sera moindre que ne serait la perte de Dubthah. »

Le nom de Dubthach figure encore dans un très ancien recueil de lois appelé *Corus Besca*. On y voit Dubthach expliquer à Patrick les lois de l'Irlande, qui

(1) Dans l'Épître à Coroticus, n. 3, on lit encore ces lignes : « J'envoyais une lettre avec un saint prêtre *que j'avais instruit dès son enfance.* »

(2) Préface de l'Hymne dit « de Fiacc » dans le *Liber Hymnorum*, I, p. 96. — « Additions » à Tirechan dans le *Livre d'Armagh*.

sont ensuite revisées et mises en harmonie avec les enseignements du christianisme. Ailleurs, une prophétie du chef des druides, Matho, prédit de Patrick qu' « Il délivrera les esclaves, fera monter dans l'échelle sociale les gens de basse condition ». Ce sont là deux témoignages de l'œuvre que Patrick a accomplie à l'égard des lois et institutions païennes de l'Irlande. Ils supposent que le christianisme avait pénétré assez avant dans la conscience des habitants pour qu'ils pussent agréer pareille rénovation. Il s'en fallait cependant de beaucoup que l'Irlande entière fût devenue chrétienne (1). Sans doute certaines phrases de la *Confession* sont comme un cri de triomphe (2), et l'on peut admettre qu'en effet le gros de l'œuvre était fait : l'Église d'Irlande était non seulement constituée, mais elle avait acquis les éléments de stabilité qui lui assureraient sa perpétuité (3) ; mais d'autres phrases du même livre contiennent l'aveu d'un état de choses encore très imparfait, sinon même la crainte de représailles possibles. « Aujourd'hui, au milieu de païens, je me réjouis constamment et je magnifie ton Nom et en quelque lieu que je sois, dans le succès ou dans les difficultés » (n. 34). Mais on lit ailleurs : « Chaque jour, je m'attends à être assassiné ou à tomber dans une embuscade ou à retomber de nouveau en esclavage » (n. 55). L'hostilité venait principalement des rois, qui, devant

(1) On peut se faire une idée de l'étendue de l'évangélisation de l'Irlande accomplie du vivant de saint Patrick ou dans les années qui ont suivi sa mort, par les listes d'évêques conservées dans les annales de l'Ulster, et celles d'Inisfallen : toutes deux remontent à une compilation des années 490-510. Sur 20 évêques mentionnés, 15 appartiennent aux régions de l'Est, 2 à Connaught et une à Munster. La répartition des évêques, sous saint Patrick, nous l'avons vu, est la même.

(2) *Conf.*, 15, 34, 39, etc.

(3) Déduction *post eventum* : l'Église d'Irlande, laissée à elle-même, dans les siècles suivants, à raison des invasions, de l'anarchie régnant sur le Continent, continuera de vivre et de prospérer : c'est donc qu'elle avait reçu de son Fondateur tous les éléments nécessaires à sa constitution.

leur couronne à leurs sujets et risquant d'être déposés, étant par surcroît prêtres de leur nation, ne pouvaient se compromettre ou abdiquer en adoptant la religion nouvelle (1). Tout au plus pouvaient-ils, comme le roi Loiguire, d'après Tirechan, lui accorder une bienveillante tolérance. Les Druides, par profession attachés au trône, mais non point par nécessité, paraissent s'en être détachés, pour la plupart : devenus chrétiens, ils abandonnèrent la magie et prirent le nom de « Fili » (poètes, ou mieux philosophes) (2).

Les dernières années de saint Patrick sont remplies par les soins dont il entoure le troupeau du Christ dont l'acquisition lui a coûté, à lui-même, si cher. Un incident, qui se produisit vers le temps de la mort d'Auxilius, vers 443, et qui porta un rude coup à son zèle de pasteur, nous a valu un des plus beaux documents de la sainteté « épiscopale » : la lettre à Coroticus. Coroticus (ou en gallois Ceredig), fils de Cunedda, venant de la Basse-Écosse, était descendu avec ses frères dans le pays de Galles et, ralliant les Bretons de l'endroit, avait fondé la nation Galloise. Il devint roi du « Roc de Clyde », forteresse de Dumbarton (Écosse); il s'établit aussi dans la ville du Sud, qui porte son nom : Cardigan (Ceredigion). Or ce Coroticus s'enhardit jusqu'à renouveler, au détriment des Irlandais, le méfait que ceux-ci avaient commis quarante ans auparavant, en emmenant prisonniers les Bretons, au nombre desquels était saint Patrick : il

(1) A Tailte (Telltown), Co. Meath, Coirpre, frère du High King, essaya de perdre Patrick. De même, non loin de là, à Uisnegh, deux autres frères du roi Loiguire conspirèrent contre lui et tuèrent plusieurs de ses compagnons de Gaule (Tirechan, *Livre d'Armagh*, p. 19). Lui-même fait allusion à cette résistance des rois (*Conf.*, 52).

(2) Il faut rattacher aux relations de saint Patrick avec les Druides le long « contest » de miracles, qui eut lieu, selon Muirchu, dans la plaine de Tara, peu après l'arrivée du Saint. La légende illustre l'histoire.

enleva de jeunes chrétiens, baptisés de la veille; « le chrême était encore tout brillant sur leur front », dit l'Épître (n. 3), et les brebis du Christ furent dispersées et volées par ces « maraudeurs ». Saint Patrick ne peut contenir sa douleur ; il aperçoit les dernières conséquences de ce rapt : les esclaves, de jeunes chrétiens, seront vendus aux Pictes apostats, et ils perdront leur innocence. Et, à cette pensée, le Saint se répand en lamentations, qui donnent le caractère d'un thrène à cette Épître qui voulait être une adresse au clergé de Bretagne pour le prévenir contre Coroticus, et requérir de lui une excommunication : « L'Église pleure et se lamente sur ses fils et ses filles que le glaive n'a pas encore tués, mais qui sont bannis et transplantés sur des terres lointaines où le péché exerce son empire et abonde impudemment. Là des hommes libres sont mis en vente, des chrétiens réduits en servitude, et, ce qui est le pire, ils passent aux mains des gens les plus infâmes et les plus pervers, les Pictes apostats » (n. 15).

Ces plaintes furent sans doute vaines : il y avait en Grande-Bretagne, dans le clergé même, un parti opposé à saint Patrick, semblable à celui que nous avons trouvé en Gaule. Il l'oblige dans l'Épître à discuter ses titres à l'évangélisation de l'Irlande, en des termes qui rappellent les interpellations de saint Paul dans la II^e^ Épître aux Corinthiens : « Est-ce donc sans la volonté de Dieu, ou selon la chair, que je suis venu en Irlande? Qui m'a poussé — *Je suis lié par l'Esprit* — à ne voir aucun de mes parents? Est-ce de moi que je tire cette pieuse miséricorde que je montre envers cette nation qui m'a jadis fait prisonnier et qui a rançonné les serviteurs et les servantes de la maison de mon père? Je suis de naissance libre, Mon père était Décurion. J'ai vendu mes titres de noblesse pour l'utilité d'autrui : je n'en rougis pas, ni ne m'en repens! En bref je suis esclave dans le Christ d'une gent étrangère, en vue de la vie éternelle... » (n. 10). On affectait donc de considérer saint Patrick comme étant d'un

rang social inférieur (1) ; on lui reprochait d'être venu en Irlande dans un but intéressé (2), on l' « enviait », on le méprisait » (ce sont ses propres paroles), et il s'appliquait le mot de l'Écriture : « Un prophète n'est pas honoré dans sa patrie » (n. 11).

Ces attaques dirigées contre lui en Irlande étaient la continuation directe, semble-t-il, des manœuvres qui, à Auxerre, avaient failli lui barrer la route. Ces menées, qui révèlent un manque de bonne foi, un parti-pris de ne pas reconnaître sa mission même après les preuves éclatantes qu'il avait données de son authenticité, cette opposition mesquine de la part des faux frères, venus de Gaule, assombrirent les dernières années du Saint. Si l'on en croit la tradition, il aurait déposé, quelques années avant sa mort, la charge pastorale et se serait retiré à Saul. C'est là qu'il aurait écrit sa *Confession* : « Et voilà ma confession avant que je meure. » Cet écrit est adressé à « mes frères et proches, afin qu'ils sachent quelle sorte d'homme je suis et qu'ils puissent discerner le propos de mon âme » (n. 6). C'est donc un essai de justification de ses actes, de leurs intentions, par le récit des principales circonstances de sa vie, mais plus encore par la révélation de son âme. En bien des passages, cette *Confession* est un hymne d'actions de grâces à la miséricorde divine : on pourrait lui assigner pour thème général cette sentence : « J'étais comme une pierre qui gisait dans la mare profonde, et Celui qui peut tout est venu, et

(1) On l'appelait « succet », gardien de porcs, « magonus », esclave. Les en-tête des écrits de Patrick reproduisent quelques-uns de ces griefs : *Ego Patricius peccator, rusticissimus* (cf. n. 45), *et minimus omnium fidelium et contempibilis apud plurimos* (*Conf.*, n. 1). Cf. aussi *ib.*, n. 12 : *Ego, primus rusticus, profuga indoctus scilicet, qui nescio in posterum providere.*

(2) La fin de la *Confession*, nn. 48-61, est un plaidoyer en faveur de son intégrité ; il se termine ainsi (n. 61) : « Je rends témoignage, devant Dieu et les saints Anges, que je n'ai jamais eu d'autre motif que l'évangile et ces promesses de retourner chez ce peuple, auquel jadis j'avais échappé à grand'peine. »

dans sa miséricorde il m'a soulevé, il m'a élevé en l'air et il m'a placé au sommet de la muraille (n. 12).

C'est en vain que certains (1) ont essayé de découvrir, dans les quelques faits que nous avons rapportés, la trace de dissensions plus profondes entre Patrick et ses collaborateurs, les évêques sortis comme lui du clergé d'Auxerre; selon cette hypothèse, le voyage de Rome aurait été entrepris par l'apôtre pour se justifier auprès du Pape, voire sur une citation du Pape (2). Nous avons au contraire un témoignage de la bonne entente qui régnait entre saint Patrick et ses auxiliaires : c'est le poème latin composé à la louange de saint Patrick par Secundinus, que le Prof. Mac Neill range, avec les propres écrits de saint Patrick, parmi les plus anciens documents écrits de l'histoire d'Irlande. Secundinus rend hommage à la sainteté de Patrick, aux succès de son apostolat, à sa diligence pour subvenir aux besoins des églises (notamment pour les pourvoir de vases sacrés), à son zèle pour répandre la parole de Dieu et distribuer les sacrements, au soin spécial qu'il prend de l'éducation des clercs, leur fournissant vêtements, livres d'Écriture Sainte et rituels. Il le qualifie de « témoin fidèle du Seigneur dans la règle de la foi catholique »; « sur lui est, fondée, comme sur Pierre, l'Église ». S'il a des détracteurs, il est unanimement admiré du peuple », « tous le

(1) Mrs. Concannon, ch. xi.

(2) Il est vrai qu'elles n'étaient pas rares à cette époque. Cf. Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, pp. 594-7, 677-80. — Il cite un rescrit impérial, daté du 8 juillet 445 : « Tout évêque, cité par le Pape à comparaître devant lui, devra répondre à son appel, et en cas de refus, y être contraint par le Gouverneur de la Province. » (Nov. Valentini, III, xvii.) Mais notons bien qu'une citation du Pape n'équivaut pas à une dénonciation des collègues de saint Patrick, ou du parti qui le jalousait. Il est dit en effet dans les Annales de l'Ulster que saint Patrick fut approuvé par saint Léon dans la foi catholique — référence manifeste aux hérésies du temps, notamment le Pélagianisme. Or les griefs de ses ennemis de Bretagne ou de Gaule ne portaient pas sur le point de son orthodoxie.

vénèrent comme un ange de Dieu » (1). Autant de traits qui montrent que saint Patrick occupait une situation unique, sinon incontestée, dans son Église.

Encore moins faut-il acquiescer à l'opinion protestante qui exclut positivement de la communion romaine l'Église fondée par Patrick. En aucun temps l'Église d'Irlande n'a été séparée du Saint-Siège, alors même que, aux V^e^ et VI^e^ siècles, de fâcheuses interférences aient gêné les communications avec Rome et contrarié son développement normal. Le régime monastique, qui prévalut alors et qui donna à l'Église d'Irlande un statut différent de celui du reste de la chrétienté, n'engendra pas pourtant un schisme, non plus d'ailleurs que les divergences sur la date de la Pâque (2). Il est d'ailleurs de mauvaise critique de remonter d'un état de choses qui date du troisième successeur de saint Patrick, Corbmac (mort en 497), à saint Patrick lui-même. Sans doute, les communautés de clercs, vivant sous la conduite de l'évêque, que saint Patrick avait créées à Armagh, Sleibte, et ailleurs, pouvaient facilement être transformées en communautés monastiques; il suffisait que l'évêque prît le titre d'abbé et que les liens se resserrassent entre les clercs, mais telle n'était point l'intention de saint Patrick en faisant ces fondations. Aimant la vie monastique pour lui-même, la désirant pour les autres, il plaçait pourtant au-dessus d'elle l'organisation hiérarchique de l'Église. Les documents en font foi : aucun d'eux, même le *Breviarium* de Tirechan, ne signale que saint Patrick ait préposé des abbés à la garde de son troupeau. Ils relatent cependant que saint Patrick s'est fait, en Irlande, le pro-

(1) Spéciale mention doit être faite, ici, d'un autre hymne, appelé « Sancti Venite », conservé dans l'antiphonaire de Bangor (de 680). Il est attribué, lui aussi, à Secundinus, la tradition le rattache à un délicieux épisode qui prit place dans son église à Domnagh Sechnaill. C'est, estime-t-on, le plus ancien Hymne eucharistique d'Occident.

(2) Cf. Prof. Mac Neill, fin de l'article « The Historical St Patrick ».

pagateur de l'idéal monastique, qu'il a établi des monastères, et cela, les écrits du Saint nous l'avaient déjà appris (1). Enfin sur le principe de l'accord avec Rome, il est clairement supposé et maintenu, tout au long de l'histoire de saint Patrick, et nous en avons la formelle affirmation dans un des *Dicta Patricii* du « Livre d'Armagh » (Le morceau est célèbre comme témoin de l'introduction du *Kyrie Eleison* en Occident au V[e] siècle) : « Ecclesia *Scottorum, immo Romanorum,* ut Christiani ita ut Romani sitis, ut decantetur vobiscum oportet, omni hora orationis vox illa laudabilis Cyrie eleison, Christe eleison. Omnis ecclesia quae sequitur me cantet Cyrie eleison, Christe eleison, Deo gratias (2). »

Le « Passage »

Et maintenant que l'œuvre était terminée, il ne restait plus à l'ouvrier qu'à mourir. Saint Patrick avait un vif désir de revoir sa patrie et ses parents avant sa mort, et aussi « les Frères de Gaule », à qui, en dépit de quelques dissentiments, il était resté attaché. Mais une crainte le retenait en Irlande : celle de perdre le fruit de ses labeurs

(1) Cf. le chapitre du P. Ryan, dans *Irish Monasticism* (pp. 83-96), dont voici la conclusion : « L'Église fondée par saint Patrick était premièrement épiscopale et cléricale; le monachisme y occupait une place importante, mais secondaire. »

(2) Quant à la doctrine de saint Patrick, elle est au-dessus de tout soupçon. On en trouvra l'expression, formulée en *Credo* dans la *Confession,* n. 4. Un autre document, important à ce point de vue, c'est l'Hymne de l'Invocation ou Lorica, le troisième écrit qui soit attribué au Saint. C'est un bel hommage rendu à la Toute-Puissance de Dieu, à la Sainte Trinité, au Mystère du Christ. On considère avec raison que le principal article de ce *Credo* était le dogme de la Sainte Trinité (Cf. une référence tout à fait caractéristique, *Conf.*, n. 14), comme il était juste au lendemain des luttes contre l'Arianisme. — Pour le Pélagianisme, saint Patrick ne pouvait être tenté d'y verser : son expérience religieuse, si l'on en juge par la *Confession,* le portait en sens inverse de celle de son compatriote Pélage.

par son absence. Il se sentait nécessaire jusqu'au bout. Arrivé à ce point de sa carrière, il nous apparaît très grand : il est lié de nouveau à ce sol par une force supérieure à celle qui l'avait enchaîné la première fois : l'amour du Christ et des âmes rachetées par Lui. Pour celles-ci, il le déclare, il répandrait volontiers son propre sang, « dût-il manquer de sépulture et dût son cadavre être mis en pièces par les chiens et les bêtes sauvages, et mangé par les oiseaux du ciel » (*Confes.*, n. 59). Et cependant il ne se targue pas d'une folle assurance; il prie Dieu humblement « de lui donner la persévérance, et de le rendre digne de lui être un témoin fidèle jusqu'à son passage » (n. 58); « tant qu'il est dans ce corps de mort il ne se fie pas à lui-même », car « il est fort, dit-il, celui qui cherche chaque jour à ruiner ma foi et le propos que j'ai formé d'une religion pure ». Il se souvient des faiblesses de son enfance, il s'en accuse devant Dieu par un dernier scrupule de conscience, mais en même temps il se rend à lui-même ce témoignage, « que depuis le moment où il a commencé à connaître Dieu dans sa jeunesse, l'amour et la crainte qu'il lui porte n'ont cessé de croître » (n. 44).

Telle aussi nous apparaît maintenant sa vie, depuis la captivité en Irlande : une montée continue. Il fut alors saisi littéralement par l'Esprit, et grâce à cette crainte de Dieu qu'il entretenait sans cesse, grâce aussi à son remarquable esprit de prière, il fut et demeura toute sa vie un « inspiré » (1). « Ce n'est pas à Palladius, affirme un dicton irlandais, mais à Patrick que Dieu accorda la conversion de l'Irlande. » L'instrument providentiel de cette œuvre immense fut, non pas l'homme que recommandaient sa dignité, ses relations, sa haute valeur personnelle, mais celui qui avait soumis sa vie à l'impulsion intérieure de l'Esprit et qui n'avait point d'ailleurs des qualités humaines exceptionnelles. Parlant ainsi, nous

(1) Cf. *Conf.*, n. 25 et 45.

n'entendons point méjuger de l'intelligence de saint Patrick : il eut un sens très exact des besoins de l'Irlande païenne; il eut l'art d'adapter la formule romaine à ces insulaires, et fut un grand réalisateur. Saint Patrick est mort en 561 (1), mais son œuvre lui a survécu. On ne saurait dire les prodigieux développements que le catholicisme a acquis en Irlande au cours de ces quinze derniers siècles, et par l'Irlande dans le monde. Or il n'est point d'Irlandais, aujourd'hui, qui n'en fasse honneur à saint Patrick. Il est le grand ancêtre de la Nation.

Tallaght. Avril 1932.

VINCENT-MARIE POLLET, O.P.

(1) Les anciennes chroniques donnent deux dates de la mort de saint Patrick : 461 et 494. La seconde a été retenue dans le Bréviaire romain; en réalité, la première seule compte : à l'évidence du fait (saint Patrick serait mort à l'âge de 110 ans) s'ajoute la conclusion qu'on peut tirer d'une phrase de Tirechan : Saint Patrick, dit-il, survécut au roi Loiguire. Celui-ci est mort en 462. De plus, aucune histoire ne met le Saint en relations avec les successeurs de Loiguire, Ailill Molt (mort en 483), et son propre fils Luçaid. Cf. Bury, *Engl. Hist. Rev.*, XVII, p. 239; et « Vie », Appendice 3, p. 331, et App. 20, p. 382.

— Muirchu nous a laissé la narration des derniers moments du Saint : il reçut le saint Viatique des mains de Tassach, évêque de Raholp, à quelques milles de Saul. D'après ce chroniqueur, saint Patrick fut enterré à Down-Patrick (près de Saul). Ainsi le veut aussi la tradition, attestée par des documents écrits (cf. Mrs. Concannon, *loc. cit.*, App. III) et qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours; mais une note du « Livre d'Armagh » attribuée à son rédacteur, le scribe Ferdomnach (780), place à Saul même le lieu de sa sépulture. A Saul reviendrait donc l'honneur d'être à la fois au principe et au terme de la carrière apostolique de saint Patrick.

APPENDICES

I. — Sources de l'histoire de saint Patrick

Les principaux documents anciens concernant l'histoire de saint Patrick sont contenus dans le *Livre d'Armagh*, copié en 807 par le scribe Ferdomnach à la demande du Primat Torbach et conservé à Trinity College, Dublin (publié en 1913 par J. Gwynn). Il contient :

1. Une version de la *Confession* de saint Patrick. On en possède cinq autres copies, postérieures à celle-là d'au moins deux siècles. — La *Confession* et la *Lettre dénonçant Coroticus* ont été publiées par N. J. D. White : *Latin writings*.

2. La *Vie de saint Patrick* par Muirchu Moccu Machteni composée à la demande d'Aedh, évêque de Sletty, vers l'an 690, d'après des traditions d'églises fondées par saint Patrick (Saul, Down) ou ses collaborateurs venus de Gaule. C'était la seule version connue jusqu'à la découverte, à Bruxelles, en 1882, par les Bollandistes, d'un manuscrit provenant du monastère irlandais de Würzbourg (Editio princeps. P. Hogan, S. J., 1882, dans *Analecta Bollandiana*). Ces deux versions se complètent l'une l'autre.

3. Le *Breviarium* ou *Mémoire de Tirechan*, disciple d'Ultan, évêque d'Ardbraccan (Meath), écrit vers 701, avec, en appendice, un certain nombre de *Notulae*, dont beaucoup sont reprises et développées dans la *Vita Tripartita*. — Le Prof. Mac Neill nie la valeur de cette compilation (« The Historical St Pat. » dans le Livre du Centenaire). Le seul exemplaire connu se trouve dans le *Livre d'Armagh*.

4. Le *Liber Angeli*, traité des droits et usages du siège d'Armagh, compilé au VIII[e] siècle d'après un original antérieur à 700 (seul exemplaire connu).

5. Les trois *Dicta Patricii* (id.).

Les autres documents patriciens sont : les sept *Vies* de saint Patrick, recueillies par le Franciscain Jean Colgan et publiées en 1647 dans l'ouvrage intitulé : *Trias Thaumaturgas* (St Patrick, St Columcille, Ste Brigide). La sixième est celle de Jocelin, moine anglais de l'abbaye de Furness, du XII[e] siè-

cle, qui est reproduite dans les *Acta Sanctorum* (17 mars). La septième est la fameuse *Vita Tripartita*, sorte d'homélie en trois parties, destinée à être prêchée durant le triduum célébré chaque année en l'honneur du Saint, probablement écrite vers le milieu du Xe siècle et compilée au XIIe (1). La Tripartite et d'autres documents, dont les noms suivent, ont été édités par W. Stokes, Rolls Series, Londres, 1887 : l'Hymne de Secundinus : *Audite omnes* (Ve siècle), qu'on trouve dans l'« Irish Liber Hymnorum » (Ed. Atkinson, Londres, 1898); l'Hymne de Fiacc, *Genair Padraicc*, attribué par le prof. Mac Neill à Aedh de Sleibte, VIe siècle; la Préface à l'hymne *Faed Fiana* (Le cri du daim) composé par saint Patrick dans les dangers qui le menaçaient entre Slane et Tara, d'où le nom qu'on lui donne d'ordinaire de *Bouclier de saint Patrick* (Lorica ou Shield of St Patrick).

Enfin il faut ajouter :

Les *Annales de l'Ulster* (Annals of Ulster), Ed. Hennessy, Dublin, 1887, où est incorporée une vieille chronique allant de 437 à 661.

Le Catalogue des Saints de l'Irlande (Catalogus Sanctorum Hiberniae), composé vers l'an 700-50. Ed. Haddan et Stubbs, *Councils & Eccl. Documents*, Londres, 1869-78, vol. II, p. 292-4.

II. — Études parues sur saint Patrick

J. H. Todd : *St Patrick, Apostle of Ireland*. Dublin, 1864.

J.-B. Bury : *The life of St Patrick and his place in history*. Londres, 1905.

Mgr J. Healy : *The life & writings of St Patrick*. Dublin, 1905.

N. J. D. White : *St Patrick, his writings & life*. Londres, 1920.

Prof. Eoin Mac Neill : Différents articles parus dans *les Proceedings of the Royal Irish Academy*, dans le *Journal of The Royal Society of Antiquaries of Ireland*, dans *Eriu* et surtout dans le *Livre du Centenaire* (The Historical St Patrick).

(1) Plus tard, la Tripartite fut condensée en une seule homélie : l'« Homélie sur saint Patrick », qu'on trouve dans le « Lebar Brecc » (le Livre pointé), et dans le Livre de Lismore.

Henry Morris : *St Patrick in County Sligo*. Sligo, 1930.

J. Ryan, S. J. : *Irish Monasticism*. Dublin, 1931.

Mrs Th. Concannon : *St Patrick : his life & mission*. Dublin, 1932.

St Patrick : A. D. 432-1932. *A fifteen centenary Memorial Book* Ed. by Rev. P. Walsh. Dublin, 1932.

On trouvera une bibliographie complète dans l'ouvrage de James F. Kenny : *The sources for the early history of Ireland*. Vol. I : Ecclesiastical (Columbia University Press, 1929). — En français, il existe une *Vie de saint Patrice*, par l'abbé Riguet (Gabalda. Col. : Les Saints), et une édition des Œuvres par G. Dottin. Bloud et Gay, 1909.

Chronique d'Histoire de la Spiritualité moderne

Éditions de Textes

Les lecteurs de *La Vie Spirituelle* se souviennent que la Revue avait publié la série d'articles par lesquels Dom Ph. Chevallier annonçait et préparait sa future édition du *Cantique Spirituel* de saint Jean de la Croix (1), mais le travail que ces études faisaient désirer, paru lui-même depuis deux ans, ne leur a pas encore été présenté dans ce Supplément (2). Il convient donc de combler cette lacune en exposant, avec quelques détails, l'œuvre réalisée par la sage ténacité du religieux de Solesmes.

Dom Chevallier, et c'est là son mérite, a posé le problème inhérent à toute édition du *Cantique*, sur le terrain strictement technique d'une comparaison minutieuse des sources manuscrites. Si ce travail était, depuis vingt ans, entrevu et amorcé, jamais il n'avait été entrepris d'une façon aussi délibérée, ni conduit avec autant de rigueur et de méthode. La préface de l'ouvrage, longue de plus de 100 pages, constitue un imposant monument de critique textuelle; sans doute la rédaction en est un peu confuse, on pourrait souhaiter plus d'ordre et de clarté dans le dédale de l'argumentation; néanmoins, telle qu'elle est, cette dissertation se présente comme un véritable modèle de précision et de netteté. Elle évoque l'image d'un réseau serré, aux mailles fines, aux nappes

(1) Dom Ph. Chevallier, Le Cantique spirituel interpolé, dans *La Vie Spirituelle* (Supplément), juillet-août 1926; janv. 1927; janv., fév., déc. 1930.

(2) Dom Ph. Chevallier, *Le Cantique Spirituel de S. Jean de la Croix, Docteur de l'Église*, Notes historiques, Texte critique, Version française. Bruges, Desclée De Brouwer, 1930; in 8, cvii-328-7 pp.

enchevêtrées, qui retient nécessairement captif le curieux qui s'y est une fois aventuré.

Le but de cette préface est, naturellement, d'exposer les principes qui, en l'absence d'un document autographe, ont servi de base à l'établissement du texte; elle renseigne le lecteur sur l'état et les titres des différents témoins, elle fait une recension minutieuse des diverses leçons, classe les variantes relevées, enfin établit la filiation réciproque des manuscrits. C'est là l'objet classique de toute discussion critique, mais le problème soulevé se révèle ici exceptionnellement délicat et sa solution grosse de conséquences radicales. On sait, en effet, que le *Cantique Spirituel* de saint Jean de la Croix et le commentaire qui l'accompagne nous sont parvenus sous deux formes nettement différentes et qui impliquent, du point de vue de la doctrine mystique, des nuances fort appréciables. D'où la question depuis longtemps débattue : les deux rédactions sont-elle également authentiques ? ou plutôt : quel crédit faut-il attacher à la seconde rédaction ? car la valeur de la première a toujours été au-dessus de tout soupçon.

Une première conclusion du travail rejoint exactement les données traditionnelles touchant la première rédaction. Le fait de son authenticité et de sa primauté étaient tenus comme certains pour des raisons d'ordre externe ; l'analyse interne du texte, d'après ses différents témoins, confirme, de façon éclatante, l'opinion reçue. Ce résultat pourrait paraître négligeable à plusieurs; en fait il signifie le passage d'une affirmation plus ou moins empirique, et toujours revisable, à une certitude technique, établie par une démonstration appropriée; il constitue un réel progrès.

Une seconde conclusion paraît établie, avec la même évidence, par la préface de l'éditeur. On la formulera dans les termes suivants : la seconde rédaction, *dans la forme selon laquelle elle nous est parvenue*, n'est pas l'œuvre authentique de saint Jean de la Croix; elle se révèle comme une compilation de différents témoins de la rédaction A, auxquels elle ajoute des éléments qui lui sont particuliers. Cette position, assez nouvelle, sera évidemment désagréable aux partisans de la valeur de la rédaction B du *Cantique*, d'autant qu'il leur sera difficile d'en méconnaître la force. Une compilation n'est pas un ouvrage de première main, et nier ce caractère de compilation, reconnu, sur de bons arguments,

par Dom Ch., paraît singulièrement épineux. A moins d'échafauder d'impossibles hypothèses, il faudra se résoudre à nier carrément l'authenticité.

Mais l'auteur entend pousser plus loin encore sa conclusion, il tient pour établi que saint Jean de la Croix n'a jamais écrit, ni pu écrire une seconde rédaction du *Cantique*. Il ne semble pas que l'on soit tenu de le suivre jusque-là. L'étude des textes ne peut pas prétendre à plus de vérité que n'en comportent ses prémisses. Elle se fonde sur les manuscrits actuellement conservés, elle ne permet pas d'exclure, de façon absolue, l'existence d'une seconde rédaction authentique, aujourd'hui perdue, mais dont la rédaction B aurait retenu certains éléments. On peut au moins envisager la possibilité d'une telle conjecture, d'autant que, la rédaction B étant une compilation des divers témoins de A, on peut supposer que les passages qui lui sont propres sont également le produit d'une compilation dont nous n'avons plus aujourd'hui la source. Il est vrai qu'il ne s'agit plus là que d'un problème secondaire, portant sur tel ou tel fragment particulier, et de solutions de détail qui n'enlèveront rien à la portée de la conclusion générale qui reste acquise : la rédaction B, *sous sa forme actuelle*, est aprocryphe.

D'ailleurs il est juste de remarquer que Dom Ch. lui-même se montre, de fait, moins insensible qu'il ne semble l'affirmer à des considérations du genre de celles qui viennent d'être faites sur l'authenticité possible de tel ou tel élément de la seconde rédaction. Il y fait allusion, semble-t-il, dans le *Post-Scriptum* placé à la fin de l'ouvrage; à la fin de la Préface, il s'excuse presque de négliger les variantes fournies par les manuscrits du groupe B et il annonce, en tout cas, qu'il transcrit, en note, le texte du manuscrit de Jaén, le témoin le plus connu de ce groupe (p. XCVIII). Ces concessions laissent, en somme, une porte ouverte pour l'accueil de telle ou telle particularité du texte B, sans qu'il puisse, bien entendu, être porté atteinte à l'intégrité de la première rédaction qui se suffit à elle seule.

Ainsi, même sans partager jusqu'au bout toutes les conclusions explicites de Dom Chevallier, on admet qu'il a amplement justifié, dans sa Préface, le principe qui commande son travail d'éditeur. On tient avec lui que le texte critique de la première rédaction doit être établi de façon absolument indépendante de la seconde. Par ce moyen on

est assuré de lire, sinon, peut-être, l'unique rédaction authentique de saint Jean de la Croix, du moins la seule qui nous soit parvenue sous la forme originale que lui avait donnée son auteur. D'ailleurs la contre-épreuve de la position adoptée par Dom Chevallier est immédiatement apportée par la qualité du texte qu'il transcrit, il est net, homogène, nerveux, fort. Le bénéfice définitif d'un tel travail, chacun en conviendra, est inappréciable (1).

Le retard apporté au compte-rendu de l'édition de saint Jean de la Croix permet de signaler, en même temps que celle-là, une autre publication, venant également de Solesmes, et qui ne le cède en rien, ni comme valeur, ni comme importance à la précédente. Il s'agit du *Cursus Theologicus* de Jean de Saint-Thomas, dont le premier volume, depuis longtemps attendu, est paru à la fin de l'an dernier (2). Sans doute les éditeurs du traité de Jean de Saint-Thomas ne se sont pas heurtés aux mêmes difficultés techniques que celui du *Cantique Spirituel*, puisqu'il leur a suffi de reproduire le texte de l'édition princeps; néanmoins, si l'on doit juger du mérite d'un travail par la perfection avec laquelle il est réalisé, et de son utilité par l'urgence du besoin auquel il répond, on peut, à bon droit, mettre l'œuvre de Dom Boissard et de ses collaborateurs sur le même plan que celle de Dom Chevallier.

Ce nouveau volume s'ouvre, lui aussi, par une solide préface où sont rassemblés d'intéressants renseignements touchant la personne même de Jean de Saint-Thomas et les différentes éditions de ses écrits. Le premier chapitre est con-

(1) Il convient d'ajouter un mot touchant la traduction française qui accompagne le texte. Elle est généralement exacte bien qu'un peu molle; certaines expressions particulières auraient pu trouver un équivalent plus précis en français et ne rendent pas tout à fait le sens original; dans les strophes notamment on aurait pu serrer l'espagnol de plus près en utilisant davantage le vocabulaire poétique français. Mais ce ne sont là que des observations de détail (je dois ces précisions à l'obligeance du R. P. Barbado).

(2) Joannis a Sancto Thoma, *Cursus Theologici Tomus Primus*, Opera et studio monachorum quorumdam solesmensium O.S.B. editus...; Parisiis, Tornaci, Romae, Typis Soc. S. Joan. Evang., Desclée et Soc., 1931; gr. in-4, CVIII-559 pp.

sacré à la vie et aux œuvres du théologien, le second aux éditions du *Cursus Theologicus*, le troisième au style de l'auteur, enfin le quatrième expose les règles qui ont présidé au travail des éditeurs. Ce sont là autant de bonnes dissertations judicieusement conduites; cependant, plus encore qu'à celles-ci, l'attention des historiens s'attachera à la série des dix-sept appendices qui termine la préface. Ils y trouveront, en effet, une précieuse collection de documents de choix ; certains d'entre eux, comme les notices biographiques de Diégo Ramirez, de Gabriel de Cepeda et de Jacques Quétif, étaient depuis longtemps publiés, mais restaient difficiles à atteindre; d'autres, au contraire, demeuraient inédits, notamment le Catalogue des religieux du couvent de N.-D. de Atocha à Madrid par José de la Conception ainsi que les mentions relatives à Jean de Saint-Thomas conservées dans les registres administratifs des universités de Coïmbre et de Louvain. On se contentera de signaler ici quelques-unes seulement des précisions qui sont apportées, soit à cause de leur caractère de nouveauté, soit à cause de l'intérêt particulier qu'elles présentent pour l'histoire de la spiritualité.

Un premier détail est relatif aux origines de la famille paternelle de Jean de Saint-Thomas, au sujet desquelles les anciens biographes se montrent fort indécis. Les récents éditeurs, sans cependant avoir pu mettre la main sur un document absolument certain, tiennent pour vraisemblable une conclusion qui paraît, en effet, entourée de sérieuses garanties. Les Poinsot — tel est le nom, bien attesté, du dominicain — sont originaires de Franche-Comté. Deux choses sont sûres : d'une part, une famille Poinsot a rempli, dans ce pays, des charges publiques au cours des XV^e^ et XVI^e^ siècles, et le nom y est d'ailleurs fréquent, — d'autre part, le père de Jean de Saint-Thomas, né à Vienne, sera toute sa vie attaché à la personne de l'archiduc Albert d'Autriche, qu'il accompagnera au Portugal et dans les Flandres. Comme l'on sait que de nombreuses familles comtoises étaient, à cette époque, au service de la Maison d'Autriche qu'elles soutenaient dans sa lutte contre les rois de France, il est difficile de ne pas se rallier à la solution proposée (1).

(1) J'y souscris, pour ma part, d'autant plus volontiers que j'avais déjà, de mon côté, envisagé la même solution (*Bulletin Thomiste*,

Celle-ci présente, en outre, l'intérêt de donner une certaine unité à la vie extérieure de Jean de Saint-Thomas, puisqu'il entrera, comme confesseur, dans l'entourage immédiat de Philippe IV et, au moment de mourir, assistera à la défaite des troupes françaises par les Espagnols et à leur encerclement dans Lérida. Sa profession dominicaine n'aura pas fait abandonner au théologien la ligne de conduite politique qu'il tenait de sa famille.

Une autre précision nouvelle, que l'on doit aux documents du couvent de Atocha, est relative à la date de son entrée dans l'Ordre. Tandis qu'Échard parle de 1612-1613, le manuscrit de José de la Conception fixe le 17 juillet 1609 pour la prise d'habit et le 18 juillet de l'année suivante pour la profession. Comme le renseignement est puisé aux archives du couvent même où se sont déroulés ces événements, il est de première valeur et son autorité tranche la question.

Reste l'affaire du poison. Le confesseur de Philippe IV est-il mort empoisonné, alors qu'il accompagnait le roi à l'armée? La discussion des sources d'information permet aux éditeurs de conclure qu'il ne faut voir là qu'une méprise du P. Souèges, occasionnée par une figure de style, assez obscure d'ailleurs, du premier biographe, Diégo Ramirez. On se rangera donc à leur avis (1).

D'autres données, fournies par l'inépuisable préface, intéressent davantage l'histoire proprement religieuse. Ainsi on nous apprend que Jean Poinsot a été, au cours de ses études de théologie, le condisciple, à Louvain, de Jansénius. Les recherches, effectuées à ce propos, permettent de fixer, mieux qu'on ne l'avait encore fait, la date des études de Jansénius et d'affirmer qu'il fut l'élève de Janson, le disciple préféré de Baïus. Voilà qui dépasse, de loin, le cadre d'une simple anecdote.

Moins importante, quoique significative aussi, est la visite

sept. 1930, pp. 141-142). Les éditeurs ont bien voulu, dans une note, me reconnaître la primeur de cette petite découverte, je leur en suis cordialement reconnaissant.

(1) J'avais autrefois opiné pour le poison (*loc. sup. cit.*, p. 142, en note). Je fais donc amende honorable. Cependant, je crois que les éditeurs ont eu raison d'admettre que l'hypothèse de l'empoisonnement n'aurait, en soi, rien d'impossible, étant données les circonstances.

faite par Philippe IV, à Saragosse, à la vénérable Marie d'Agréda, le 10 juillet 1643. Le roi était accompagné de son confesseur qui lui avait fourni un témoignage favorable, et même élogieux, des lumières infuses accordées à la mystique. Jean de Saint-Thomas eut donc un rôle à jouer au début de l'amitié qui, pendant vingt-deux ans, devait unir le souverain et la pieuse moniale.

Mais plus que les spirituels qu'il a pu connaître, c'est la figure religieuse de Jean de Saint-Thomas qui intéresse et qui attire. Dans les portraits qu'en ont tracé ses biographes, il apparaît comme un homme régulier et réservé, peu communicatif, sauf avec de bons et sûrs amis comme son confrère Pierre de Tapia (1). Il est scrupuleux dans les moindres choses, très attaché à la pauvreté de sa cellule et de tout ce qui lui appartient, fort adonné à la pénitence mais surtout assidu au travail, tout entier possédé par sa tâche de professeur et de commentateur de saint Thomas. Au moment de mourir il se rendra le témoignage de ne s'être jamais écarté volontairement, pendant trente années d'enseignement, d'une seule des doctrines de son maître. On sent, chez lui, une âme virilement consacrée au double idéal intellectuel et religieux, qu'elle s'est délibérément donné, et qu'elle a servi jusqu'à l'épuisement de ses forces (2). Désormais, grâce aux éditeurs de Solesmes, avant d'entreprendre la lecture des longues « disputationes » du *Cursus Theologicus*, il sera loisible de prendre un peu contact avec la personne même de leur auteur. Au bienfait de tels écrits, s'ajoutera l'exemple d'une vie et d'une mort singulièrement en accord avec eux.

(1) Antoine de Lorea, biographe de Pierre de Tapia, raconte comment celui-ci essayait d'entraîner son ami dans ses promenades et ses voyages à pied, et comment Jean de Saint-Thomas, moins vigoureux, ne pouvait suivre le train de cet intrépide marcheur.

(2) Les biographes n'insistent pas sur l'aspect physique du religieux, que nous aimerions pourtant à connaître. Les éditeurs ne nous disent pas s'ils se sont préoccupés de rechercher ses portraits; étant donné leur silence, il est probable qu'ils n'en connaissent point. Le R. P. Mandonnet, qui a pieusement réuni une belle collection de gravures dominicaines, ne possède pas le portrait de Jean de Saint-Thomas, et aucun ne lui a jamais été signalé; peut-être n'existe-t-il pas, ce qui cadrerait assez avec ce que nous savons de la modestie et du détachement du théologien.

Après cette rapide présentation de certains traits caractéristiques de la biographie et de la physionomie morale de Jean de Saint-Thomas, il convient d'ajouter quelques indications concernant les éditions de ses œuvres, afin de relier aux précédentes celle qui vient d'être entreprise. A ce propos, les récents éditeurs rectifient justement une « hallucinatio » du P. Touron; celui-ci, dans son *Histoire des Hommes illustres de l'Ordre de Saint Dominique* (t. V, p. 528), considère le tome VII du *Cursus Theologicus*, édité à Madrid en 1656, comme une édition complète, en sept volumes, de tout l'ouvrage. L'édition de Lyon de 1663, dédiée au Maître Général de l'Ordre, J.-B. de Marinis, suscita de vifs démêlés entre celui-ci et le P. Combefis du couvent de Saint-Honoré. L'érudit religieux voulait protester publiquement contre le peu de soin avec lequel le travail avait été conduit et donner à Paris une édition plus exacte. Son supérieur l'en empêcha, ne voulant pas voir décrié par un de ses religieux un ouvrage auquel son nom est attaché. Le rôle joué dans cette affaire par le libraire lyonnais paraît moins dépourvu d'adresse que de scrupules. Si ce conflit ne permit pas au P. Combefis de réaliser l'édition projetée, il lui donna occasion de relever un *Specimen* des fautes commises dans la publication de 1663; ce précieux travail, dont un exemplaire est conservé à la Bibliothèque Nationale, a été utilisé par les nouveaux éditeurs. L'édition de Cologne de 1711 suit pas à pas celle de Lyon; sauf en de rares endroits où elle a mis à profit l'édition princeps, elle n'a pas amélioré le texte. L'édition Vivès de 1883 est trop connue pour qu'il soit nécessaire d'en parler longtemps; cependant on peut faire mention d'un détail savoureux rapporté à ce sujet; c'est la propre confession de l'un des « correcteurs » de l'édition qui, étant âgé de dix-sept ans, par force plutôt que de son plein gré, collabora, avec son professeur de philosophie, à la révision des épreuves. Tout imparfait qu'il soit, ce travail a rendu et rendra encore service aux théologiens ; si ses auteurs ne peuvent être que sévèrement jugés au tribunal de la critique, on espère du moins qu'ils ne seront pas dépourvus de tout mérite auprès de Celui qui ne laisse pas sans récompense le verre d'eau donné à un pauvre.

Mais, depuis 1883, la théologie est devenue, de nouveau, une grande dame, et ses serviteurs sont aujourd'hui mieux traités. Il n'est, pour s'en convaincre, que d'ouvrir la nou-

velle édition de Jean de Saint-Thomas publiée par les religieux de Solesmes. Son vêtement extérieur est magnifique, presque luxueux; des compositions d'un art sobre et sûr décorent le début des chapitres; des lettrines ornées, des culs-de-lampe rehaussent un texte dont les moindres éléments sont disposés avec précision et avec goût. Le défaut, si c'en était un, serait l'excès du soin et de la minutie dans la disposition typographique, mais quelles facilités sont ainsi données à la lecture ! Tout un jeu habilement nuancé, de lettres grasses, de capitales, d'italiques, vient distinguer les différentes parties de la discussion, souligner l'enchaînement des arguments, le balancement des objections et des réponses. La confusion apparente des longs développements dialectiques se dissipe et s'ordonne dans la clarté, c'est une splendeur ! Et que l'on ne voie pas, dans tout ceci des hyperboles, mais la traduction exacte d'une impression qu'un usage fréquent du volume a déjà confirmée. Cependant s'ils ont fait neuf, les éditeurs ont respecté, autant que faire se pouvait, les anciennes numérotations introduites dans le corps des articles; s'ils ont supprimé l'indication des tomes, qui chevauchaient selon les éditions, ils ont adopté, pour les références, le système le plus commode et le plus simple; surtout ils ont scrupuleusement conservé le texte de l'édition princeps ; la moindre correction, fût-elle de simple grammaire, est proposée en note, avec modestie ; le lecteur est laissé en face de la lettre même, telle qu'elle fut d'abord imprimée. Puisque l'on ne possède ni manuscrits ni autographes, il était impossible de mieux faire, mais encore a-t-on eu soin de dire, chaque fois, exactement ce que l'on a fait. Un progrès remarquable est ainsi réalisé sur les anciennes rééditions; il suffit maintenant d'achever l'œuvre si heureusement entreprise. Huit volumes et une vingtaine d'années seront encore nécessaires, mais déjà l'on peut s'incliner avec admiration devant le patient et pieux labeur des fils de Dom Guéranger. La hardiesse avec laquelle ils ont abordé cette grande tâche, l'aisance qu'ils ont à la poursuivre, la modestie qui les porte à se dissimuler derrière leur œuvre, ce sont, chez eux, autant de traditions de famille. Il est devenu banal d'évoquer, à leur sujet, les gloires littéraires de la Congrégation de Saint-Maur, jamais peut-être ce compliment ne fut mieux justifié. C'est un honneur pour l'Ordre de Saint Dominique que de voir l'œuvre de l'un de ses théo-

logiens entourée d'autant de soins et de science qu'en déployèrent jadis les anciens mauristes autour de l'édition des Hilaire, des Athanase et des Augustin.

D'autres travaux, sans atteindre à la même importance que ceux que l'on vient de décrire, méritent cependant d'être, à leur tour, signalés. Les *Études Carmélitaines* ont publié la partie du traité spirituel du P. Michel de Saint-Augustin consacrée à la dévotion mariale et à la vie « Marie-forme » (1), ainsi que des extraits des écrits de la mystique Marie de Sainte-Thérèse, pénitente du P. Michel, qui ont trait à la même dévotion (2). Le P. Michel de Saint-Augustin est un carme flamand de l'observance de Touraine, né à Bruxelles en 1621, dont les ouvrages ont été publiés en 1659, 1669 et 1671, soit en flamand, soit en latin. La réédition partielle que l'on vient d'en donner présente un intérêt historique particulier de ce fait que le Bienheureux Grignon de Montfort, pendant sa jeunesse, fréquentait assidûment le couvent des carmes de Rennes, d'où la réforme, dite de Touraine, était originaire, et que des liens de juridiction rattachaient au couvent de Bruxelles. Il est fort probable que les ouvrages du P. Michel de Saint-Augustin y étaient connus et estimés. Il pourrait donc y avoir là, insinue l'éditeur, une source possible de la spiritualité mariale du Bienheureux de Montfort. Cette indication serait à rapprocher de l'étude de Dom Huijben sur les origines flamandes de la spiritualité française du XVII[e] siècle, parue récemment dans la Revue (3).

(1) Michael a Sancto Augustino, *Tractatus de Vita Mariformi et Mariana, in Maria, propter Mariam*, texte latin publié avec une traduction française par le R. P. J.-M. de l'Enfant-Jésus, dans *Études Carmélitaines*, XVI (1931), pp. 224-240, 217-235.

(2) Marie de Sainte-Thérèse, *Extraits, De la vie Marie-forme au mariage mystique*, texte flamand publié avec une traduction française par L. Van Den Bossche, dans *Études Carmélitaines*, XVI (1931), pp. 238-250, XVII (1932), pp. 279-294. Sur la vie de Marie de Sainte-Thérèse on pourra se reporter à l'article de L. Van Den Bossche, *Maria a Sancta Theresia* paru dans la *Vie Spirituelle* (Supplément de juin 1928, pp. [201]-[241]).

(3) Dom Huijben, *Aux sources de la spiritualité française au XVII[e] siècle*, dans le Supplément de la *Vie Spirituelle*, déc. 1930, janv., fév., avril 1931.

Les ressemblances de vocabulaire que l'on rencontre entre les écrits du Tertiaire dominicain et ceux du carme flamand rendent assez probable l'hypothèse d'une influence subie par le premier.

On peut grouper l'édition des *Œuvres Spirituelles* de Jean Rigoleuc par le R. P. Hamon (1) et celle des *Écrits Spirituels* du P. Vincent Huby par le R. P. Bainvel (2), puisque le P. Rigoleuc, après avoir été le professeur de Vincent Huby de 1621 à 1623 au collège de Rennes, sera plus tard, pendant une vingtaine d'années, à Vannes, son compagnon d'apostolat. Ce sont, l'un et l'autre, deux belles et rudes figures de missionnaires des campagnes bretonnes, dont la vie s'est consumée dans le ministère pastoral et la prédication des retraites fermées dont le P. Huby est considéré, à bon droit, comme l'initiateur. On aura donc profit à lire soit les notices biographiques que les éditeurs ont placées en tête de leurs volumes, soit les textes eux-mêmes qui nous mettent en contact avec les âmes ardentes et fortes des deux jésuites qui comptent parmi les gloires les plus pures de leur Institut. On regrettera que le P. Hamon et le P. Bainvel n'aient pas cru devoir reproduire intégralement l'une des anciennes éditions à laquelle ils auraient laissé sa figure propre et sa marque originale. Faisant œuvre de piété plus que d'érudition, ainsi qu'ils l'annoncent eux-mêmes, ils ont préféré l'un et l'autre amalgamer et disposer, à leur gré, les anciens textes en vue d'une présentation plus moderne et d'une lecture plus aisée. Malheureusement ce procédé ôte quelque chose de leur cachet aux ouvrages ainsi présentés, sans que, peut-être, la dévotion y gagne beaucoup.

Les traités et les lettres de direction du P. Rigoleuc sont écrits dans un style un peu lourd mais singulièrement prenant où l'on sent passer le souffle d'une vie intérieure intense. Le P. Huby, de son côté, procède plutôt par brèves

(1) Jean Rigoleuc de la Compagnie de Jésus, *Œuvres Spirituelles*, annotées et publiées par le P. A. Hamon, S.J.; Collection « Maîtres Spirituels », Éd. Spes, Paris, 1931, in-12, 435 pp.

(2) *Les Écrits Spirituels du Père Vincent Huby* de la Compagnie de Jésus, réédités par J.-V. Bainvel de la même Compagnie, Paris, Beauchesne, 1931; 2 vol. in-16, 195 et 201 pp.

exclamations, oraisons jaculatoires et courtes considérations qu'il suggère à la méditation de ses retraitants. On les sent également dominés par l'unique souci du salut des âmes et de leur progression dans les voies spirituelles. Telle est la grande leçon qui se dégage aujourd'hui encore de leurs écrits et que les éditeurs ont eu la bonne pensée, ce dont il faut les féliciter, de mettre plus facilement à notre portée (1).

Tout autre, et plus émouvant encore, est le parfum qui se dégage des écrits de saint Jean Berchmans que publie le R. P. Tony Severin (2). Sans doute ces écrits sont-ils, matériellement, peu de chose : quelques lettres à des parents, quelques travaux d'écolier, les fragments d'un journal latin tenu par un élève du Collège Romain entré à dix-sept ans dans la Compagnie de Jésus et mort à vingt-deux ans. Le journal surtout est admirable : simplicité, candeur, oubli de soi, héroïsme qui s'ignore lui-même, tels sont, peut-être, les traits qui s'imposent le plus vivement à l'admiration du lecteur; pas de style dans ces brèves notations de quelques mots au sujet d'une vertu à pratiquer, d'un examen de conscience, d'une direction reçue ou à recevoir; mais quelle fraîcheur d'âme, quel élan, tremblant d'humilité, vers l'idéal entrevu dès le noviciat, et, en même temps, quelle force de volonté devant la maladie ! « *Mirabilis Deus in sanctis suis !* »

L'édition est réalisée avec toute la perfection requise; les manuscrits sont reproduits avec le soin pieux qui convenait à de tels trésors; des notes critiques, judicieuses et discrètes,

(1) Le R. P. Bainvel réédite en appendice une série de litanies et de prières diverses qui figuraient dans les anciennes éditions, il n'ose d'ailleurs se prononcer sur l'authenticité de ces pièces que le P. Huby avait groupées pour l'utilité des retraitants. Je me permettrai de signaler au R. P. Bainvel que l'oraison à saint Vincent Ferrier (vol. II, p. 190) n'est certainement pas due au P. Huby, puisqu'elle se trouve déjà dans le Bréviaire dominicain de 1597, où d'ailleurs elle figure encore. Quant au saint Louis qui y est mentionné, c'est saint Louis Bertrand, canonisé par Clément X, et non pas « S. Louis tertiaire ».

(2) Tony Severin, S. J., *S. Jean Berchmans, Ses écrits*; Louvain, Museum Lessianum, 1931; in-12, xxiv-380 pp.

éclairent le texte et permettent de comprendre des allusions qui, sans elles, demeureraient lettre close. On se plaît à signaler dans le travail du P. Severin l'édition définitive d'une belle œuvre.

La publication des lettres de Jean Adam Möhler par le Dr. Lösch (1) relève d'un autre temps et d'un autre milieu. Elle contient des pièces officielles qui jalonnent la carrière du professeur de Tübingen et de Münich, ainsi qu'une correspondance de grand intérêt pour l'histoire du mouvement théologique au début du XIX[e] siècle. On remarquera, de façon spéciale, les lettres échangées par Möhler avec Bautin et Döllinger et on remarquera les qualités d'application au travail et de haute conscience professionnelle qui éclatent dans ces pages. Une bibliographie et des tables viennent rendre plus précieuse une édition excellente.

Étude historique

Le R. P. A. Hamon vient d'ajouter un nouveau volume, le quatrième, à son *Histoire de la Dévotion au Sacré-Cœur* (2). Le tome précédent se terminait avec la fin du règne de Louis XIV, celui-ci embrasse la fin de l'Ancien Régime, la Révolution, la Restauration, et les dernières pages poursuivent le récit jusqu'à la guerre de 1870. Le sujet, on le voit, est à la fois étendu et complexe, d'autant que si les différentes périodes de notre histoire fournissent un centre de perspective à l'ouvrage, l'enquête s'étend bien au-delà de nos frontières et prend soin de recueillir les principales manifestations du culte rendu au Sacré-Cœur, tant en Europe que dans les pays de Missions. Une attention spéciale est accordée

(1) Johann Adam Möhler, Band I, *Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, Heransgegeben von Dr. S. Lösch; München, J. Kösel u. F. Pustet; gr. in-8, xxiv-552 pp.

(2) A. Hamon, S. J., *Histoire de la Dévotion au Sacré-Cœur*, vol. IV, *Luttes indécises*, Paris, Beauchesne, 1931; gr. in-8, 375 pp.

à ceux des événements qui mettent en jeu l'administration pontificale; le chapitre II décrit l'opposition rencontrée par les promoteurs de la dévotion de la part de la Congrégation des Rites de 1726 à 1729, tandis que le chapitre VII a pour objet le revirement de 1765.

Dans ce cadre forcément un peu lâche, l'auteur a mis en œuvre une quantité considérable de faits; il procède par accumulation de détails et présente un travail qui est appelé à rendre, de ce chef, de précieux services. Il met ainsi en pleine lumière l'importance qu'a prise, dans la vie religieuse des XVIII[e] et XIX[e] siècles, la dévotion au Sacré-Cœur; celle-ci constitue comme un point sensible de la conscience catholique, un centre d'actions et de réactions extrêmement vives, le principe de luttes passionnées dont nous comprenons mal, aujourd'hui, l'acharnement. En effet, si la dévotion conserve encore, dans certains milieux, une allure plus ou moins nationale, elle semble bien avoir perdu ce quelque chose de politiquement agressif et cette saveur légèrement eschatologique qu'elle n'est pas sans avoir possédés, sous des formes d'ailleurs diverses, dans le passé, notamment au temps de la Révolution française; elle subsiste, certes, dans ce qui lui est essentiel, sous son aspect catholique profond qui la rend immuable, mais elle s'est beaucoup dégagée d'une ambiance psychologique qui l'a jadis entourée et dont on pouvait malaisément alors la distinguer. Il est regrettable que de tels problèmes n'aient pas été suffisamment touchés par le R. P. Hamon, ses conceptions restent schématiques et massives et transcendent trop volontiers les contingences de l'histoire, celles surtout de l'histoire du sentiment; s'il fait, comme il le doit, l'apologie de la dévotion, il néglige d'en étudier, chemin faisant, la psychologie et surtout de distinguer les nuances successives et les différents éléments de cette psychologie. De là, et c'est dommage, des jugements un peu sommaires, des généralisations absolues qui ne permettent pas de comprendre, comme on voudrait le faire, ni la raison de certaines résistances, comme celles de la Cour Romaine, ni la qualité, un peu surprenante, de certains enthousiasmes. Il eût fallu mieux sérier les périodes historiques et décrire plus exactement les faits en les replaçant dans leur contexte particulier. Sans nier, bien entendu, toute continuité réelle dans le développement de la dévotion, il y avait place pour un meilleur discernement des valeurs

humaines, trop humaines parfois, qui, s'y trouvant mêlées, ont fait d'une chose sainte l'enjeu des partis.

Le sous-titre donné à ce nouveau volume : « Luttes indécises », semblait, à lui seul, engager l'auteur dans le sens que l'on vient d'indiquer; il lui devait de dire et le pourquoi d'une indécision si ouvertement constatée et les motifs de ces luttes subies par le cœur humain devant les merveilles infinies du cœur humain de son Dieu.

Rome.

H.-D. SIMONIN.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † BENJAMIN-OCTAVIUS, episc. Versalien

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).